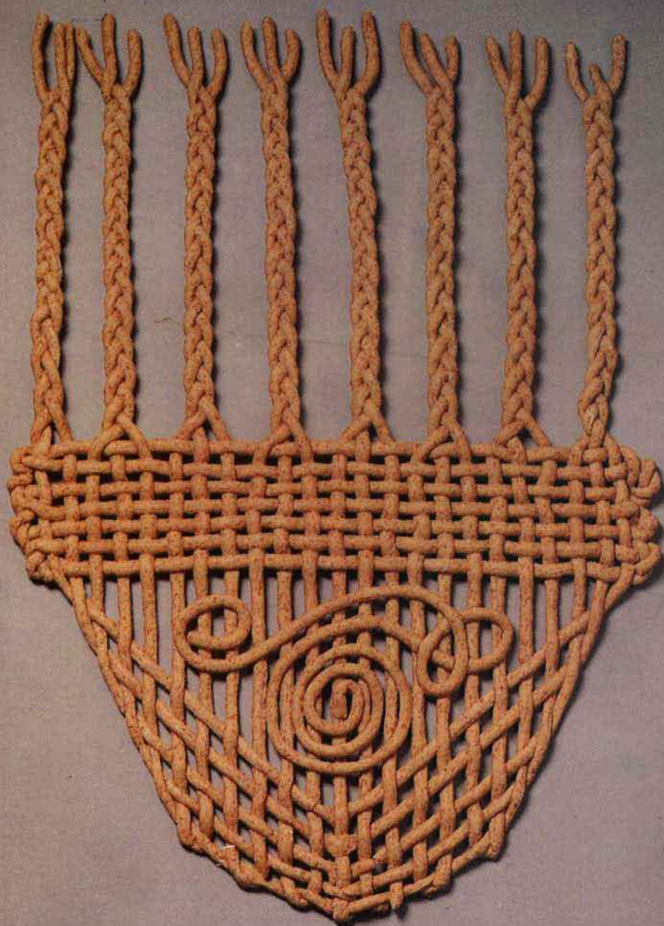
IMMANUEL KANT

LECCIONES DE ÉTICA



EDITORIAL CRÍTICA

IMMANUEL KANT (Königsberg, 1724-1804) es el máximo exponente filosófico de la Ilustración alemana. Su obra cubre todas las ramas de la filosofía y se vertebra en torno a las tres «Críticas» —*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*— que, publicadas en el corto período de diez años, constituyen los pilares más sólidos de la filosofía moderna. Ya en su tiempo, la llamada «filosofía crítica» de Kant gozó de un gran prestigio y difusión por toda Europa. Su teoría de la moral cuenta, además, con otras dos obras de innegable importancia: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Metafísica de las costumbres*. Las *Lecciones de ética* ahora traducidas constituyen los apuntes dictados por Kant en sus clases universitarias entre los años 1775-1781.



CRÍTICA/FILOSOFÍA
Directora: Victoria Camps

Títulos publicados:

Ludovico Geymonat
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Y DE LA CIENCIA

1. Antigüedad y Edad Media
2. Del Renacimiento a la Ilustración
3. El pensamiento contemporáneo

A.J. Ayer
WITTGENSTEIN

Alasdair MacIntyre
TRAS LA VIRTUD

Ernst Tugendhat
PROBLEMAS DE LA ÉTICA

Victoria Camps, ed.
HISTORIA DE LA ÉTICA

1. De los griegos al Renacimiento
2. La ética moderna *(en prensa)*
3. La ética contemporánea *(en preparación)*

Serie Clásicos:

Ludwig Wittgenstein
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Immanuel Kant
LECCIONES DE ÉTICA

Karl Marx
ESCRITOS SOBRE EPICURO

Charles S. Peirce
EL HOMBRE, UN SIGNO
(El pragmatismo de Peirce)



A pesar de que Kant dedicó más de cuatro décadas a la docencia universitaria, es ésta una faceta del filósofo de Königsberg que ha sido bastante desatendida hasta el momento. En el caso concreto de las *Lecciones de ética*, dictadas entre los años 1775 y 1781, nos encontramos ante un texto de valor inestimable para estudiar el proceso evolutivo del planteamiento moral de Kant. Su lectura nos proporciona las claves necesarias para comprender mejor, por ejemplo, nada menos que la estructura de la propia *Crítica de la razón práctica*, cuya división en «Analítica» y «Dialéctica» responde a la delimitación entre los planos del discernimiento y de la ejecución tantas veces expuesta en sus clases de moral. A ellas habrá de acudir asimismo quien quede insatisfecho con el sinóptico tratamiento dado a ciertos temas en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, ya que la mayor parte de los problemas allí abordados reciben cumplida explicitación en las *Lecciones de ética*, cuyo continuo descenso a la casuística nos permite explorar la cara oculta del formalismo kantiano.
La presente versión castellana coteja, cuando ello es necesario, el texto básico de la edición de la Academia con el que publicara P. Menzer en 1924 para conmemorar el doscientos aniversario del nacimiento de Kant. En esta ocasión es otra efemérides la que ha propiciado esta traducción: el bicentenario de la *Crítica de la razón práctica*.

(Edición de Roberto Rodríguez Aramayo)





LECCIONES DE ÉTICA



CRÍTICA/FILOSOFÍA
Serie CLÁSICOS
Directora: VICTORIA CAMPS

IMMANUEL KANT

LECCIONES DE ÉTICA

Introducción y notas de
ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO

Traducción castellana de
ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO
y
CONCHA ROLDÁN PANADERO

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo

ISBN: 84-7423-384-4
Depósito legal: B. 43.414 - 1988
Impreso en España
1988. — NOVAGRÀFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

INTRODUCCIÓN: LA CARA OCULTA DEL FORMALISMO ÉTICO

En leer y comprender a Kant se gasta mucho menos fósforo que en descifrar tonterías sutiles y en desenredar marañas de conceptos ñoños.

Juan de Mairena

Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico *maestro de la humanidad.* Este hombre poseía por aquel entonces la viveza propia de un muchacho, cualidad que parece no haberle abandonado en su madurez. Su ancha frente, hecha para pensar, era la sede de un gozo y de una amenidad inagotables; de sus labios fluía un discurso pletórico de pensamientos. Las anécdotas, el humor y el ingenio se hallaban constantemente a su servicio, de manera que sus lecciones resultaban siempre tan instructivas como entretenidas. En sus clases se analizaban las últimas obras de Rousseau con un entusiasmo sólo comparable a la minuciosidad aplicada al examen de las doctrinas de Leibniz, Wolff, Baumgarten o Hume, por no mentar la perspicacia derrochada a la hora de exponer las leyes naturales concebidas por Kepler y Newton; ningún hallazgo era menospreciado para mejor explicar el *conocimiento de la naturaleza* y el *valor moral del ser humano.* La historia del hombre, de los pueblos y de la naturaleza, las ciencias naturales, las matemáticas y la experiencia: tales eran las fuentes con que este filósofo animaba sus lecciones y su trato. Nada digno de ser conocido le era indiferente; ninguna cábala o secta, así como tampoco ventaja ni ambición algunas, empañaron jamás su insobornable pasión por dilucidar y difundir la verdad. Sus alumnos no recibían otra consigna salvo la

de *pensar por cuenta propia*; nada le fue nunca más ajeno que el despotismo. Este hombre, cuyo nombre invoco con la mayor gratitud y el máximo respeto, no es otro que Immanuel Kant.[1]

Sin duda, no hay mejor modo de presentar al Kant docente que transcribir este panegírico trazado por Herder, excepción hecha, eso sí, de los testimonios relativos precisamente a sus *Lecciones de ética*.

La impronta dejada por sus cursos sobre filosofía moral era tan honda que un antiguo alumno (Jachmann) todavía se entusiasmaba con su evocación después de dos décadas: «¡Cuán a menudo nos conmovía hasta hacernos saltar las lágrimas, con cuánta frecuencia lograba estremecer nuestro corazón, de forma que tanto nuestro espíritu como nuestro sentimiento se veían liberados de las cadenas del eudemonismo egoísta y elevados hasta la autoconciencia de la voluntad libre! Kant nos parecía entonces inspirado por una fuerza celestial que sabía contagiar a quienes le escuchábamos llenos de admiración. En verdad, nadie salía de sus clases sobre ética sin haber mejorado su talante moral».[2]

Con todo, lo cierto es que la actividad académica del filósofo de Königsberg quedó sepultada bajo la gigantesca sombra proyectada por sus obras, de modo que no es nada infrecuente soslayar sin más la dilatada labor docente desempeñada por Kant a lo largo de cuatro décadas, durante las cuales impartió cursos que versaban sobre las más variopintas disciplinas.[3] Parece obvio, sin embargo, que quien quiera familiarizarse con el pensamiento de Kant no debe desdeñar esa faceta, habida cuenta de que ciertos puntos capitales de sus teorías bien pudieron irse configurando en el crisol del aula.

A buen seguro nadie pondrá serios reparos en reconocer que el planteamiento moral de Kant constituye uno de los valores mejor cotizados por la historia de la ética. En cambio, paradójicamente, las

1. Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 79; cf. *Sämtliche Werke*, ed. de Bernhard Suphan, vol. XVII, Georg Olms, Hildesheim, 1967, p. 404.

2. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, vol. II, Felix Meiner, Berlín, 1924, p. 62.

3. El catálogo de los cursos impartidos por Kant puede ser consultado en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, vol. V, 2: «Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung» (ed. Schöndörffer), Berlín, 1909.

Lecciones de ética han sido, con mucho, las más desatendidas de entre todos sus cursos académicos. Mientras que cuando menos una muestra del resto de sus cursos iba saliendo a la luz con mayor o menor fortuna, las *Lecciones de ética* quedaron relegadas al olvido a lo largo de casi un siglo y medio.

En efecto, la *Antropología en sentido pragmático* fue publicada en 1798 por el propio Kant y es considerada como una obra suya a todos los efectos.[4] A este curso sobre antropología no tardaron en seguirle la *Lógica*, editada por Jäsche en 1800, así como la *Geografía física* y la *Pedagogía*, aparecidas en 1801 y 1803 gracias a Th. Rink. Por otra parte, sus cursos sobre *Religión filosófica* y las célebres *Lecciones de metafísica* sólo hubieron de aguardar unos pocos años para ser publicadas por Pölitz en 1817 y 1821, respectivamente. Es más, la mayoría de los cursos citados llegan incluso a contar en su haber con alguna versión castellana.[5]

Pero en el caso de las *Lecciones de ética* el panorama es bien distinto, puesto que no vieron la luz hasta fecha tan tardía como 1924. Es entonces cuando, con ocasión del doscientos aniversario del nacimiento de Kant, Paul Menzer edita en Berlín *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Y todavía habrá de transcurrir otro medio siglo para que, en el jubileo del doscientos cincuenta aniversario de la misma efemérides, Gerhard Lehmann acometa la inclusión de las *Lecciones sobre filosofía moral* en la magna edición de la Academia, tarea que, iniciada en 1974, no concluirá hasta 1979.[6] Semejante retraso en la edición alemana de las *Lecciones de ética* es el responsable de la

4. Aunque también es verdad que el volumen XXVI de la Academia, reservado para las *Lecciones sobre antropología*, no ha aparecido aún. En él habrán de integrarse textos como las *Menschenkunde* —editadas por Starke en 1831— o los manuscritos inéditos que se conservan en Marburgo (cf. Reinhard Brandt y Werner Stark, «Das Marburger Kant-Archiv», *Kant-Studien*, 79 [1988], pp. 82-83).

5. He aquí el listado de las mismas: *Lógica de Kant* (trad. de la versión francesa de Tissot por Alejo García Moreno y Juan Ruvira), Iravedra y Novo, Madrid, 1875. Immanuel Kant, *Metafísica*. Lecciones publicadas en alemán por M. Poelitz, traducidas al francés por J. Tissot (versión castellana de Juan Uña), Iravedra y Novo, Madrid, 1877. Kant, Pestalozzi, Goethe, *Sobre educación* (trad. de Lorenzo Luzuriaga), Daniel Jorro, Madrid, 1911; reimpr.: Kant, *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983. Manuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (trad. de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1935.

6. O, para ser exactos, hasta 1980, cuando se publica el manuscrito denominado *Moral Mrongovius II* en el volumen XXIX.1.

escasa repercusión que éstas han tenido entre los estudiosos del kantismo. De hecho, sólo existe un estudio monográfico sobre una parte de las mismas, que se vio motivado por la edición de Menzer.[7] Por lo demás, no se cuenta sino con una única traducción de dicha obra: la realizada al inglés por Louis Infeld en 1930[8] a partir asimismo del texto de Menzer, lo cual ha ocasionado que sólo los comentaristas ingleses se hayan ocupado de analizar en sus trabajos estas *Lecciones*,[9] cordialmente ignoradas por investigadores franceses, italianos y españoles.

Por todo ello, quien suscribe decidió aprovechar el bicentenario de la *Crítica de la razón práctica* como acicate para emprender la edición castellana de las *Lecciones de ética* de Kant, al entender que representan un complemento idóneo para el lector de la segunda *Crítica*. Y, en realidad, no sólo para él, sino también para quien se asome tanto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como a los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, esto es, a la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*.[10] Un poco más adelante tendremos ocasión de explicitar cumplidamente esta convicción. Ahora es el momento de allegar ciertos datos concernientes a la procedencia del texto que aquí presentamos.

7. Nos referimos a la obra de Max Küenburg, *Ethischen Grundfragen in der jüngst veröffentlichen Ethikvorlesung Kants*, Innsbruck, 1925.

8. I. Kant, *Lectures on Ethics* (trad. de Louis Infeld), Methuen & Co. Ltd., Londres, 1930. Esta traducción ha sido reimpresa por Harper Torchbook (Nueva York, 1963) con un pequeño prólogo de L. W. Beck.

9. Cf., por ejemplo, Paul Arthur Schilpp, *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1966, pp. 162-187, así como Keith Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972 (pp. 52 ss.).

10. La verdad es que, inicialmente, había planeado emprender la traducción simultánea de las *Lecciones de ética* y de la *Metafísica de las costumbres*, pensando que con ello podrían enriquecerse mutuamente tanto las notas como los estudios introductorios de ambas ediciones. Se llegó incluso a formar un equipo dispuesto a preparar la versión castellana de la *Metafísica de las costumbres* para la Editorial Crítica. Sin embargo, a punto de comenzar la tarea, fuimos apercibidos de que Adela Cortina también acababa de comprometer este mismo trabajo con la Editorial Tecnos. Como es obvio, después de haber aguardado pacientemente durante casi doscientos años la iniciativa de ser traducido al castellano, el texto no merecía ser objeto de una competición absurda, por lo que decidí sacrificar las ilusiones depositadas en el proyecto original y concentrar mis esfuerzos en las *Lecciones de ética*.

UNA SIMBIOSIS DE LAS VERSIONES DE MENZER Y COLLINS (LAS «LECCIONES DE ÉTICA» EN LA DÉCADA DE LOS OCHENTA)

La sección IV de las *Lecciones de Kant*, consagrada a sus *Lecciones sobre filosofía moral*, ocupa el tomo XXVII de las *Obras completas* editadas por la Academia. Dicho tomo se halla dividido en tres volúmenes. En el XXVII.1 se encuentran los siguientes manuscritos: *Praktische Philosophie Herder* (1764-1765),[11] *Praktische Philosophie Powalski* (1777)[12] y *Moralphilosophie Collins* (1784-1785). El XXVII.2.1 recoge, junto a la voluminosa *Metaphysik der Sitten Vigilantius*[13] (1793-1794), la segunda (1751) y la tercera (1763) edición de la *Ethica philosophica* de Baumgarten, una de las dos obras[14] en que se basaron las clases de Kant sobre moral a partir de 1764. Finalmente, el volumen XXVII.2.2, además del consabido aparato crítico y el estudio introductorio a cargo de Lehmann, contiene los apuntes correspondientes a otros dos cursos, que han sido bautizados como *Naturrecht Feyerabend* (1784)[15] y *Moral Mron-*

11. El texto en cuestión había sido editado previamente por H. D. Irmscher, quien lo databa entre 1762 y 1764. En relación con esto, Lehmann nos recuerda que Kant no utilizó en sus clases las dos obras de Baumgarten hasta el semestre de invierno de 1764-1765 (sirviéndose del Baumeister el año anterior). Comoquiera que Herder parece haber abandonado Königsberg por esas mismas fechas, Lehmann se pregunta si no habrá tenido lugar un curso —no consignado por el catálogo de Arnoldt— a lo largo del verano de 1764.

12. Esta fecha es meramente indicativa. A ciencia cierta, sólo sabemos que a Gottlieb Bernhard Powalski le debemos también una *Geografía física* fechada en 1777, año en que comenzó sus estudios en la Universidad de Königsberg.

13. Johann Friedrich Vigilantius (1757-1823) era el asesor jurídico de Kant, además de un buen amigo que gustaba de asistir con asiduidad a todos sus cursos (cf. Vorländer, *op. cit.*, II, 301).

14. La otra era *Initia philosophiae practica primae* (1760), publicada en el vol. XIX de la Academia junto a las acotaciones de Kant al texto. Nuestras notas han ido recogiendo las indicaciones de Lehmann que invitan a confrontar ambas obras de Baumgarten cuando ello es oportuno.

15. Para este curso sobre derecho natural Kant se inspiraba —como luego haría al redactar su *Doctrina del derecho*— en las obras de Achenwall, a saber: *Prolegomena juris naturalis* (1774) y *Juris naturalis pars prior, pars posterior* (7.ª edición, 1774). Como en el caso de los textos de Baumgarten, nuestro aparato crítico también ha rentabilizado el de Lehmann para indicar aquellas ocasiones en que conviene cotejar pasajes paralelos de los manuscritos de Herder, Powalski, Vigilantius o Feyerabend.

govius (1782).[16] Este último fue, por otra parte, uno de los tres manuscritos combinados por Menzer en su edición de 1924.

El texto escogido para nuestra versión castellana ha sido el denominado *Moralphilosophie Collins*,[17] cuya paginación en la Academia se ha ido consignando entre corchetes a lo largo de la traducción, a fin de propiciar una cómoda compulsa con el original alemán. De otro lado, tampoco hemos dejado de cotejar esta versión con la publicada por Menzer,[18] registrando sus divergencias en las notas a pie de página y recogiendo como adiciones aquellos pasajes que no figuraban en la de Collins.[19]

Un dato a destacar es la fecha portada por el manuscrito de Collins:[20] el semestre de invierno de 1784-1785. Esto significa que Kant habría dictado este curso justo cuando se hallaba redactando la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, eventualidad

16. Christoph Coelestin Mrongovius se matriculó en Königsberg el 21 de marzo de 1781. La fecha con que se cierra su manuscrito, 11 de febrero de 1782, no concuerda con los datos del catálogo de Arnoldt, según el cual Kant habría dictado sus cursos sobre moral en los semestres de invierno de 1780-1781 y 1782-1783, pero no en el de 1781-1782.

17. «Moralphilosophie nach dem akademischen Vorlesungen des Herrn Prof: Kant / Königsberg im Wintersemester 1784 und 1785 / Georg Ludwig Collins», en *Kant's Vorlesungen*, ed. de la Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Walter de Gruyter, Berlín, 1974 (IV «Vorlesungen über Moralphilosophie»); *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XXVII.1, ed. de der Preußischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 ss., pp. 237-473.

18. Paul Menzer (ed.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlín, 1924.

19. Cuya versión sirve de canon a nuestro texto incluso en cuestiones formales tales como la puntuación (salvando, claro está, las enmiendas exigidas por el estilo), la división en párrafos o los subrayados. Eso sí, allí donde Collins alude «al autor», nosotros —como Menzer— nos referiremos a Baumgarten.

20. El manuscrito en cuestión se hallaba en la Biblioteca municipal de Riga bajo la signatura ZAFB 2.878. Sus 606 páginas cuentan con acotaciones al margen que, como era usual en la época, resumen el contenido del texto. Ludwig Georg Collins (1763-1814) se inscribió como estudiante de teología en la Universidad de Königsberg el 9 de septiembre de 1784. Su padre era un buen amigo de Kant, con quien coincidía como comensal ciertos domingos en casa de Motherby; es el autor de un fidedigno bajorrelieve a partir del cual Abramsohn ejecutó su conocido medallón. Vorländer, inducido probablemente por Borowski, trastoca el nombre, convirtiéndolo en «Collin» (cf. *op. cit.*, I, 387). En la correspondencia de Kant tanto el padre como el hijo aparecen citados una sola vez (cf. Ak., XII, 179).

que lo reviste de un particular interés para el estudioso del formalismo ético. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo como pudiera parecer. Debe advertirse que, después de todo, esta versión presenta muy pocas variaciones con respecto a la de Menzer, pese a que éste conjugó tres manuscritos cuyas fechas oscilaban entre 1780 y 1782.[21] A la vista de las escasas discrepancias existentes entre los mismos, Menzer se inclinó a pensar que debían ser copias de una fuente originaria común. De hecho, cuando ya tenía ultimada su edición, el propio Menzer localizó en Königsberg un cuarto manuscrito que era prácticamente idéntico al resultante de la convergencia de los otros tres.[22] Lo curioso es que también la *Moralphilosophie Kaehler* observa una estricta correspondencia con las versiones de Menzer y Collins,[23] a pesar de estar fechada en 1777.[24] Ahora bien, las cosas se complican todavía más, cuando reparamos en que dos manuscritos fechados en torno al semestre de invierno de 1788-1789 y que, por lo tanto, serían posteriores a la mismísima *Crítica de la razón práctica*, tampoco presentan serias divergencias con respecto a la versión de Collins; nos referimos a la *Philosophische Moral von Brandt/Aron* y a la *Philosophia practica Marburg*.[25] Otro tanto

21. Menzer conjugó el ya citado manuscrito de Mrongovius con los de Th. Kutzner (1781) y Th. Fr. Brauer (1780-1781); cf. *Eine Vorlesung*..., pp. 324 ss.

22. Dicho manuscrito había sido propiedad de R. Reickes (cf. Menzer, *op. cit.*, p. 334, así como Ak., XXVII.2.2, 1.056-1.057).

23. Sus variantes ocupan poco más de una página (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.205-1.206).

24. Extremo éste que es puesto en tela de juicio por Lehmann, al no coincidir su contenido con el manuscrito de Powalski (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.044-1.045).

25. Cf. Ak., XXVII.2.2, 1.206 ss. y 1.220 ss. El primero de los dos manuscritos alberga en su portada el nombre de tres usuarios, a saber, C. F. v. Brandt (junto al título), R. Aron (abajo y al margen) y prof. Kehrbach (a lápiz en el hueco libre), así como la fecha: 4 de abril de 1789; siendo así que el semestre de invierno de 1788-1789 finalizó el 21 de marzo y que ninguno de los nombres consignados figura como alumno matriculado en esas fechas. El segundo manuscrito —que ha vuelto recientemente desde Marburgo a su lugar originario: Berlín— no contiene nombre ni fecha algunos; si Lehmann decide datarlo en torno a 1788 o 1789 es, sencillamente, por su enorme similitud con el texto de *Brandt-Aron* y, muy en concreto, por coincidir con éste en sus variantes respecto de Collins (cf. nota 30). Decisión precipitada para nuestro gusto, pues ¿qué pasaría si —como nos tememos— la fecha del primero sólo constatara el término de una mera transcripción?

ocurre con la *Moralische Vorlesung 1791*[26] y la *Philosophische Moral Dilthey*.[27]

La única variante significativa contenida por casi todos estos manuscritos se da, tal y como señala Lehmann, en el epígrafe dedicado al «principio supremo de la moralidad». No obstante, esta deficiencia de Collins ya se veía subsanada con el texto editado por Menzer, cuya larga adición en este capítulo —recogida como es natural por nuestra versión castellana—[28] coincide literalmente con los pasajes correspondientes de las versiones *Dilthey*, *Marburg* y *Brandt-Aron*.[29] Nos interesa sobremanera subrayar esto, para evitar los posibles malentendidos a que pudiera dar lugar el énfasis puesto por Lehmann en destacar esta variante, dando pie a pensar que se trataría de una novedad propia del final de la década, de un distintivo inédito de los manuscritos más postreros.[30]

26. Datación que no puede ser verificada y frente a la que Lehmann se muestra escéptico (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.059). Este manuscrito cuenta con una curiosa e ilegible anotación hecha a lápiz: «What was the First Book... Conf. with Pöl. 68...».

27. Del que Lehmann destaca las variantes concernientes a la «conciencia moral» y al capítulo final (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.291-1.292 y 1.316, respectivamente).

28. Se trata del pasaje comprendido entre nuestras notas 92 y 99.

29. No así la *Moralische Vorlesung 1791*, que no añade nada nuevo en este punto con respecto al texto de Collins. Sí debe hacerse constar que los tres manuscritos mencionados coinciden en matizar una definición muy importante, que acaso se halle mal formulada en la versión de Menzer (y, por ende, en la nuestra), donde se lee: «La moralidad estriba en la conformidad de las acciones con *mi* ley, válida universalmente, del libre arbitrio» (*Eine Vorlesung ...*, p. 51). Tanto en la *Philosophische Moral v. Brandt-Aron*, como en la *Philosophia practica Marburg* y en la *Philosophische Moral Dilthey* no se lee «mi» (*meinem*), sino «una» (*einem*); cf. Ak., XXVII.2.2, 1.209, 1.224 y 1.276, respectivamente. Cf. asimismo *Moral Mrongovius*, Ak., XXVII.2.2, 1.426.

30. Lehmann se obceca en destacar ciertos pasajes contenidos en las variantes de estos manuscritos, como si se tratara de afirmaciones novedosas, acordes con la vecindad de la *Crítica de la razón práctica*. Esa es la valoración que hace, por ejemplo, de la definición del sentimiento moral como *«la capacidad de verse afectado por un juicio moral»*, formulación con la cual el texto de las *Lecciones* se aproximaría a la segunda *Crítica* mucho más de lo que lo hacían las versiones anteriores (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.058). De igual modo, para convalidar su datación del manuscrito de Marburgo, cita otra definición como prueba irrefutable de que tal formulación permite fecharlo hacia 1788, a saber: *«Como el principio de la moralidad es* intellectuale internum *ha de*

De acuerdo con la edición de Lehmann, Kant no habría modificado un ápice su discurso académico durante un período tan prolongado como el comprendido entre 1777 y 1791 o, cuando menos,[31] a lo largo de toda la fértil década de los ochenta,[32] obligándonos a revisar la tesis sustentada por Menzer respecto a que su texto (en todo semejante a los fechados al final de la década) sólo daba cuenta de cómo habían sido las *Lecciones de ética* entre 1775 y 1780.[33]

Esta pertinaz reiteración con que Kant parece haber dictado sus cursos sobre filosofía moral no deja de asombrarnos, pues no se compadece muy bien con los testimonios dejados por sus alumnos acerca de su amenidad y elocuencia. Difícilmente puede nadie resultar ameno y elocuente dictando puntualmente durante lustros el mismo texto sin variación alguna. A no ser que sucediera justamente lo contrario, es decir, que su exposición fuera —tal y como relatan los cronistas—[34] tan vivaz y rica en digresiones que sus alumnos fueran incapaces de seguir sus palabras al dictado, haciéndose moneda corriente el intercambio de apuntes para completar los propios[35] e

---

ser buscado en la acción misma por medio de la razón pura (*pure reine*)» (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.059). El problema es que todo su razonamiento se viene abajo, al comprobar que estas afirmaciones ya figuran textualmente en la versión de Menzer (cf. *Eine Vorlesung* ..., pp. 51 y 54, así como nuestra traducción), detalle en el que Lehmann, aunque parezca mentira, no repara. No hará falta añadir que esta simple observación agrieta la seriedad de su trabajo y pone en jaque la solvencia de la edición de la Academia por lo que respecta a este volumen.

31. Haciéndonos eco de las reticencias esgrimidas por Lehmann a la hora de refrendar la datación de la *Moralphilosophie Kaehler* y de la *Moralische Vorlesung 1791*.

32. Que sería el período marcado por los manuscritos de Brauer (1780) y de Brandt-Aron (1789).

33. Cf. Menzer, *Eine Vorlesung* ..., p. 326. Esta tesis, suscrita y aireada por Beck en su prólogo a la traducción inglesa (cf. Kant, *Lectures* ..., 1963, p. x), ha sido la manejada por los comentaristas del mundo anglosajón.

34. Cf., por ejemplo, la recreación que hace Cassirer del relato de Borowski sobre la primera lección de cátedra impartida por Kant (cf. *Kant, vida y doctrina* —trad. de Wenceslao Roces—, FCE, México, 1974, pp. 53 ss.). Cf. asimismo K. Vorländer, *op. cit.*, vol. II, pp. 53-65.

35. «Probablemente Kant hablaba de tal forma que los estudiantes difícilmente podían tomar al dictado su exposición. Pese a lo cual se esforzaban en ello y varios de quienes asistían al mismo curso se intercambiaban sus notas, sirviéndose de los apuntes ajenos para corregir y completar los suyos» (cf. E. Arnoldt, *op. cit.*, p. 291). También Adickes opinaba que la desenvuelta

incluso, por qué no, la copia de un texto estandarizado al que algunos habrían tenido acceso. Nos embarga la misma impresión que a Menzer: se diría que nos hallamos ante distintas transcripciones de una fuente originaria común. A nuestro modo de ver, ésta es la única explicación plausible de una convergencia tan estrecha entre casi todos los manuscritos conservados.[36]

Sólo hay una excepción entre tanta uniformidad: el fragmento conocido como *Moral Mrongovius II*, en donde los destellos propios del esperado reflejo de la *Fundamentación* se nos antojan algo más nítidos que en la versión Menzer-Collins.[37] Lo más sorprendente es que este documento sea estrictamente coetáneo del texto de Collins.[38] ¿Cómo es posible que la *Moral Mrongovius I* tenga un aire de familia mucho mayor con un manuscrito fechado en el semestre de invierno de 1784-1785, siendo como es algunos años anterior, mien-

exposición de Kant hacía muy difícil a sus alumnos transcribir literalmente sus palabras (cf. Ak., XIV, p. xxxiv).

36. Que, por otra parte, podrían no ser tan diacrónicos como da a entender la edición de la Academia, ya que, desde nuestra hipótesis de una continua transcripción, el texto habría quedado fijado a principios de los ochenta.

37. En la *Moral Mrongovius II* cabe leer afirmaciones como las siguientes: «La mayoría de cuanto denominamos "bueno" lo es tan sólo de modo condicionado, pues bueno sin paliativos no hay sino la buena voluntad ... Una voluntad buena es tal en base a ella misma, bajo todo respecto y en cualesquiera circunstancias» (Ak., XXIX.1, 599). «La moralidad es la coincidencia de la voluntad con su propia validez universal posible ... El hombre ha de considerarse en cuanto ser racional como colegislador del reino de los fines» (Ak., XXIX.1, 610). «La autocracia de la razón para determinar la voluntad conforme a la ley moral sería entonces el sentimiento moral ... El sentimiento moral es el respeto íntimo por la ley» (Ak., XXIX.1, 626). «Un ateo también puede reconocer los deberes morales, dado que éstos se siguen de la razón y de la libertad» (Ak., XXIX.1, 634). «Si la providencia hubiese querido que fuéramos felices, es claro que no nos hubiera dejado escoger nuestra felicidad, sino que nos habría dotado de un instinto adecuado para ello. Los hombres deben, ante todo, convalidar el valor de ser "personas"; tal es su auténtico destino» (Ak., XXIX.1, 640-641). Estas muestras bastan para constatar la presencia de la *Fundamentación* en este manuscrito que, lamentablemente, se interrumpe a la altura del epígrafe intitulado «De imputatione facti». Hemos de confesar que durante un tiempo anduvimos tentados de incluir este texto en nuestra edición a modo de Apéndice.

38. Su cabecera reza así: «Die Moral des HE Prof. Kant / gelesen / nach Baumgarten Praktischer Philosophie / im Winterhalbenjahre von Mich: / 1784 bis Ostern 1785 / CC Mrongovius / den 3. Januar 1785».

tras que la *Moral Mrongovius II* muestra una mayor divergencia con el texto de Collins, a pesar de referirse presuntamente al mismo curso? La pregunta sobre si este fragmento es el fruto de un trabajo doméstico (que pudo haberse realizado en base al primer manuscrito) o de unos apuntes tomados directamente en clase es, para Lehmann, una cuestión abierta.[39] Sin embargo, en nuestra opinión, la existencia de este manuscrito problematiza muy seriamente su presentación de las *Lecciones de ética* en la edición de la Academia, por no decir que apunta claramente en dirección a nuestra hipótesis.

Así pues, el texto que presenta nuestra edición castellana —producto del cotejo de las versiones de Menzer y Collins— más que tratarse de unos apuntes tomados al dictado en un semestre determinado, sería el exponente de un conjunto de transcripciones realizadas por sus alumnos, al menos, desde principios de los ochenta y a lo largo de toda esa década.

El laboratorio donde se gestó el formalismo ético [40]

Por otra parte, J. Schmucker ha certificado el carácter genuinamente kantiano de las *Lecciones de ética*, compulsando el paralelismo de su contenido con las reflexiones del decenio anterior.[41] Según parece, al hilo del comentario de Baumgarten realizado en sus clases sobre moral, Kant fue entretejiendo sus propios puntos de vista éticos a lo largo de la llamada «década del silencio»,[42] es decir, durante

39. Cf. Ak., XXIX.1, 652.

40. En este epígrafe rentabilizaremos los resultados obtenidos por un estudio anterior, cuyo título es: «La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de ética* de Kant». Este trabajo fue mi aportación al seminario que (dirigido por Javier Muguerza y coordinado por quien suscribe) organizó el Instituto de Filosofía del CSIC para conmemorar el bicentenario de la segunda *Crítica*; sin embargo, al haber sido galardonado con el premio Ágora para trabajos de investigación sobre la *Crítica de la razón práctica*, este artículo no engrosará las actas de dicho seminario, sino que será publicado en un volumen monográfico de la revista *Ágora*.

41. Cf. Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Hain, Meisenheim am Glan, 1961, pp. 311 ss. (especialmente 333).

42. Como la denomina H. W. Werkmeister en su *Kant's Silent Decade*. Por otra parte, los estudios relativos a la evolución de la ética kantiana no son muy abundantes. Junto a las obras ya citadas de Schilpp, Schmucker y

aquellos años en los que la lenta elaboración de la *Crítica de la razón pura* iba posponiendo una y otra vez su más caro proyecto: el de alumbrar una *Metafísica de las costumbres*, tal y como testimonia reiteradamente su correspondencia de los primeros setenta.[43]

En nuestra opinión, las *Lecciones de ética* de Kant han de ser visitadas como el laboratorio donde se fraguó el formalismo ético. No se trataría, pues, de rastrear las huellas que la *Fundamentación* o la segunda *Crítica* podrían haber dejado sobre las sucesivas ediciones de sus cursos sobre moral —estrategia seguida por Lehmann—, sino de analizar los materiales que las *Lecciones* hayan podido aportar a esas dos «Biblias» del formalismo ético; esa es la táctica que proponemos nosotros: detectar los elementos que acabarán por integrar la *Crítica de la razón práctica.*

En las *Lecciones de ética* se encuentran muchos de los fermentos que terminaron por catalizar el formalismo ético, sólo que expresados con un lenguaje más tosco y menos tecnificado. Aunque ya hemos ido consignando en nuestras notas a la traducción ciertos pasajes de la *Fundamentación* y de la segunda *Crítica* —así como de algunas otras obras— que nos eran evocados por el texto de las *Lecciones*, no queremos dejar de apuntar aquí algunas concomitancias harto relevantes.

Si abrimos la *Crítica de la razón práctica* a la altura de su «Dialéctica» y, más concretamente, por el capítulo dedicado a la postulación de la existencia de Dios, nos encontramos con que, de repente,

---

Ward, cabría consignar los trabajos de P. Menzer, «Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785», *Kant-Studien*, 2 (1898), pp. 230-322, y 3 (1899), pp. 41-104, así como el de D. Henrich, «Über Kants früheste Ethik (Versuch einer Rekonstruktion)», *Kant-Studien*, 54 (1963), pp. 404-431. Mas para seguir engrosando esta enumeración habría que recurrir a viejos trabajos como los de W. Foerster, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1893; O. Thon, *Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung*, Berlín, 1895, o K. Schmidt, *Beiträge zur Entwicklung der Kant'schen Ethik*, Marburgo, 1900. De otro lado, sobre la incidencia de Baumgarten en la moral kantiana se cuenta con la monografía de G. Anderson, «Kants Metaphysik der Sitten. Ihre Idee und ihr Verhältnis zur Ethik der Wolffschen Schule», *Kant-Studien*, 28 (1923), pp. 41-61.

43. Cf., por ejemplo, la carta dirigida a Lambert el 2 de septiembre de 1770 (Ak., X, 97) y la enviada a Marcus Herz hacia finales de 1773 (Ak., X, 145).

aparece allí una larga y algo intempestiva nota a pie de página, en la que se ponderan las ventajas detentadas por la moral cristiana con respecto a los ideales sustentados por cínicos, epicúreos y estoicos.[44] Para quien haya leído atentamente las *Lecciones de ética*, resultará evidente que Kant está resumiendo en esa nota el segundo epígrafe de dichas *Lecciones*, aquel donde expone los sistemas morales de la antigüedad. Se diría que, en medio de la redacción de este capítulo de la segunda *Crítica*, Kant se vio sorprendido por la evocación de algo recitado muchas veces a lo largo de sus cursos sobre moral e introduce la mencionada digresión, tomando al dictado de su memoria lo que tantas veces había explicado a sus alumnos de ética. El cotejo de ambos pasajes no ofrece la menor duda sobre su parentesco. Pero este ejemplo constituye un mero botón de muestra.

Cuando en la *Fundamentación* Kant nos hable de las reglas de la habilidad, los consejos de la sagacidad y los mandatos de la moralidad,[45] no hará sino recrear la distinción tripartita de las reglas prácticas, tantas veces expuesta en sus clases sobre filosofía moral.[46] En otras ocasiones, los nuevos matices aportados por la *Crítica de la razón práctica* no anulan lo apuntado por las *Lecciones de ética*, como es el caso del cuadro que nos ofrece la segunda *Crítica* sobre los fundamentos prácticos materiales.[47] Esta tipología es diferente de la que nos brindan las *Lecciones*, donde se catalogan únicamente los fundamentos empíricos, pero ambas clasificaciones, lejos de anularse la una a la otra, se complementan entre sí; incluso se mantienen intactos los pensadores que Kant considera como exponentes de las distintas posturas catalogadas.[48]

Desde luego, no cabe duda de que las líneas maestras del razonamiento kantiano conducente al formalismo ético quedaron trazadas en las *Lecciones de ética*. Como es bien sabido, el primer paso dado por este razonamiento es el repudio del eudemonismo como piedra angular de la ética, y los alumnos de Kant ya pudieron escuchar cosas como éstas:

44. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 127-128.
45. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 416 ss.
46. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 245 ss.
47. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 40.
48. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 251.

> Cuando el principio de la moralidad estriba en el egoísmo, descansa, por lo tanto, en un fundamento contingente, ya que la índole de las acciones que me reportan, o no, placer se basan en circunstancias muy aleatorias[49] ... El principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Aquellos principios que deben ser válidos universal y necesariamente no pueden ser deducidos de la experiencia, sino de la razón pura; la ley moral entraña una necesidad categórica y no una necesidad constituida a partir de la experiencia.[50]

Ciertamente, al lector de la *Fundamentación* o de la segunda *Crítica* no le hubiera extrañado encontrarse con estos pasajes en dichas obras. Pero es que, además, las *Lecciones* nos proporcionan una clave importante. Algunos de sus textos nos hacen advertir que, en los albores del formalismo ético, el imperativo categórico se vislumbra a través de un ejemplo muy concreto y determinado: el de «no debes mentir», cuya formulación categórica es contrastada con la enunciación hipotética propia del eudemonismo.[51] «Nuestro libre hacer u omitir —leemos en otro pasaje de las *Lecciones*— posee una bondad propia, proporcionando al hombre un valor interno absolutamente inmediato, el de la moralidad; por ejemplo, aquel que mantiene su promesa detenta en todo momento un valor intrínseco inmediato.»[52] La veracidad se muestra, pues, como un valor primigenio que reposa bajo la intuición kantiana del formalismo ético y eso explica el relevante papel que juega el ejemplo de la promesa en la *Fundamentación*.[53] En las *Lecciones de ética*, este ejemplo se dibuja como la matriz del concepto de una voluntad buena en sí misma y no con respecto a un fin apetecido. «Tal y como para la sagacidad se

49. Cf. *ibid.*, 253-254.
50. Cf. *ibid.*, 254.
51. «El principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Por ejemplo: "no debes mentir"; si este aserto descansara en el principio del egoísmo, entonces debería decir más bien: "no debes mentir, aunque, si ello te perjudica o te beneficia, es lícito hacerlo". Pero cuando se funda en un principio que descansa en el entendimiento el aserto es tajante: "no debes mentir, cualesquiera que sean las circunstancias"» (*ibid.*).
52. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 247.
53. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 402 ss.

requiere un buen entendimiento, la moralidad exige una buena voluntad»[54] —sentencian las *Lecciones*.

> Cómo es posible que una acción detente una *bonitas absoluta* es algo que no puede ser explicado. Pero por de pronto se vislumbra lo siguiente: El sometimiento de nuestra voluntad bajo reglas de fines universalmente válidos supone la bondad intrínseca y la perfección del libre arbitrio, pues así concuerda con todos los fines. Descendamos por un momento a la casuística: la veracidad concuerda con todas mis reglas, pues una verdad concuerda con la verdad de los otros y se armoniza con cualquier fin y voluntad ajenos, de modo que cada cual puede ajustarse a ello. Sin embargo, mentir es contradictorio,[55] pues no concuerda con mis fines y con los fines ajenos, de modo que cada cual pueda ajustarse a ello. La bondad moral consiste, por lo tanto, en el gobierno de nuestra voluntad mediante ciertas reglas conforme a las cuales todas las acciones de mi libre arbitrio cobran una validez universal. Y tal regla, que es el principio de posibilidad para la compatibilidad de todo libre arbitrio, es la regla moral.[56]

Pero todavía cabe observar algo mucho más interesante. Mientras el lector de la *Crítica de la razón práctica* queda sorprendido por el profundo hiato existente entre la «Analítica» y la «Dialéctica», la estructura de las *Lecciones de ética* es muy otra; desde un principio se acomete la problemática del bien supremo, que es abordada desde su primer epígrafe.

> Los antiguos —señala el Kant de las *Lecciones*— vieron con acierto que la felicidad por sí sola no podía ser el único bien supremo, pues, si el hombre quisiera encontrar esa felicidad sin diferenciar lo justo de lo injusto, entonces se daría ciertamente felicidad, mas no la dignidad de la misma, consistiendo el bien supremo en la conjunción de ambas cosas. El hombre sólo puede aspirar a ser feliz en tanto que se haga digno de tal felicidad, pues esa es la condición de la felicidad que la razón se impone a sí misma.[57]

54. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 259.
55. En la *Fundamentación* se sostiene que resulta contradictorio querer una ley universal del mentir, dado que «mi máxima, tan pronto como se tornara ley universal, se destruiría a sí misma» (*Grundl.*, Ak., IV, 403).
56. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 257-258.
57. Cf. *ibid.*, 247.

A nuestro juicio, este orden de aparición de los problemas se nos antoja mucho más adecuado a la complejidad de la doctrina kantiana que el utilizado en la segunda *Crítica.*

Como muchos otros puntos de capital importancia, la división entre «Analítica» y «Dialéctica» que estructura la *Crítica de la razón práctica* ya se halla perfilada en las *Lecciones de ética*, donde en el capítulo dedicado al «principio supremo de la moralidad» se distingue entre el principio del discernimiento y el de la ejecución o cumplimiento de la obligación, esto es, entre la pauta y el móvil, advirtiéndose que «si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito moral».[58]

> Cuando juzgo gracias al entendimiento que la acción es moralmente buena, todavía falta mucho para que yo ejecute esa acción respecto a la que ya he juzgado. Este juicio me mueve, no obstante, a ejecutar la acción, y en eso consiste el sentimiento moral. Ciertamente, el entendimiento puede juzgar, pero dotar a este juicio del entendimiento de una fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad a que acometa la acción, tal cosa es la piedra filosofal.[59]

«El hombre —señala Kant— carece de una estructura tan sutil como para ser motivado por fundamentos objetivos.»[60] Y, tras plantear el problema en estos términos, Kant esboza una solución.

> Los alicientes y estímulos sensibles no deben ser incluidos dentro de la propia doctrina moral, sino que sólo deben ser tenidos en cuenta después de haber establecido la doctrina de la moralidad de un modo completamente puro, esto es, una vez que se haya aprendido a estimarla y respetarla; sólo entonces pueden entrar en juego tales móviles, no como causa por la que acontezca la acción (pues en tal caso no sería moral), sino que han de servir tan sólo

58. Cf. *ibid.*, 274.
59. Cf. Menzer, *Eine Vorlesung* ..., 54.
60. Cf. *ibid.*, 56. El problema de una determinación moral pura será reformulado una y otra vez a lo largo de toda la obra de Kant: «resulta absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber» (*Grundl.*, Ak., IV, 406). «Quizá nunca un hombre haya cumplido con su deber —que reconoce y venera— de un modo completamente desinteresado (sin la mezcla de otros móviles)» (*Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 284-285).

> como *motiva subsidiaria*, dado que nuestra naturaleza posee una especie de *inertia* ante los móviles relativos a tales conceptos intelectuales. Mas, en cuanto esos móviles sensibles hayan vencido dicha inercia, las auténticas y genuinas motivaciones morales han de volver a ocupar su lugar. Sólo sirven, por tanto, para quitar de en medio mayores obstáculos sensibles, con el fin de que sea el entendimiento quien domine la situación. Sin embargo, entremezclar ambas cosas es un grave error que se comete muy a menudo. Este concepto puro tiene un efecto inusitado en quien lo posee, incentivándolo más que todos los estímulos sensibles.[61]

Y el razonamiento viene a concluir así: «Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella; tal es el móvil de la moralidad».[62]

Este esquema, lejos de ser desechado, servirá de armazón al formalismo ético. En el plano del «discernimiento» la moral se muestra completamente autónoma, ya que la razón se basta y se sobra para discriminar las pautas morales de las pragmáticas.[63] Pero en el plano del «móvil», pese a considerar como tal al respeto que infunde la ley moral,[64] la ética habrá de contar en cierto modo con la religión, para establecer las condiciones de posibilidad del bien supremo, puesto que —según advierte la *Crítica de la razón práctica*—, si éste fuera imposible, «entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario y falso».[65] Por consiguiente, Kant nos hablará del móvil que estriba en la idea del supremo bien posible en el mundo gracias a nuestra cooperación,[66] como de un móvil que determina a la voluntad de una forma completamente desinteresada.

61. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 303.
62. Cf. *ibid.*, 304.
63. «En nuestro ánimo estamos bastante bien dotados por naturaleza para distinguir la bondad moral, tan precisa como sutil, de la bondad problemática y pragmática» (*Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 258). «Los motivos morales y los pragmáticos son tan poco homogéneos que su comparación se asemeja al intento de reemplazar con dinero la honradez de que se adolece o al de una persona poco agraciada que pretendiera volverse bella gracias a sus riquezas ... La perfección moral y la utilidad no pueden ser comparadas; sería como comparar una milla con un año» (cf. *ibid.*, 259).
64. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 78.
65. Cf. *ibid.*, 114.
66. Cf. *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 280 n.

«Aquel que vive moralmente —leemos en las *Lecciones de ética*— puede esperar ser recompensado por ello, si bien no debe dejarse motivar por esa esperanza.» [67] Esta es la pirueta psicológica que la ética kantiana exige al agente moral. Como sabemos, ese objeto elpidológico cristaliza en el ideal del bien supremo, considerado por la segunda *Crítica* como «el fundamento de determinación de la voluntad pura».[68] La distinción hecha en las *Lecciones* entre los planos del discernimiento y de la ejecución cobra, pues, carta de naturaleza en la división de «Analítica» y «Dialéctica» que estructura la *Crítica de la razón práctica*. La meta del bien supremo, en su peculiar condición de tesis práctica sintética *a priori*,[69] cumplirá cabalmente la función asignada por las *Lecciones* a esos *motiva subsidiaria* que habían de vencer la inercia de nuestra naturaleza ante la ley moral.

Valga lo apuntado hasta el momento para indicar que los principales tópicos del formalismo ético van desfilando a través de las *Lecciones de ética*, sólo que, como es natural, aparecen expresados con una terminología poco matizada y llena de titubeos. Por ello decíamos en un principio que, tanto para el lector de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como para el estudioso de la *Crítica de la razón práctica*, asomarse al texto que aquí presentamos puede suponer algo así como visitar el laboratorio donde se gestó la teoría moral de Kant, permitiéndoles tal incursión reconstruir genéticamente buena parte de los materiales que integran estas obras, analizar con más detenimiento algunos de sus ingredientes y comprender mejor ciertos puntos particularmente complejos del planteamiento kantiano.

Mas lo que acabamos de afirmar sólo atañe al primer tercio del texto. La segunda parte, mucho más voluminosa, se inicia con una especie de interludio, dedicado a demostrar que, en lugar de configurar una norma para la moral, la religión ha de ser el colofón de la moralidad.[70] Según hemos mantenido en otro trabajo, en las *Lecciones de ética* el Dios kantiano se halla recostado en el lecho de Procusto de la moralidad, dado que su voluntad, lejos de ser la fuente

67. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 284.
68. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 110.
69. Cf. *Rel.*, Ak., VI, 6 n. ss.
70. Fiel a su divisa de que «Die Religion ist nicht ein Grund der Moral, sondern umgekehrt» (Refl. 6759; Ak., X, 150).

de la ley moral, debe adoptar ésta y adaptarse a ella escrupulosamente.[71] Para el Kant de las *Lecciones* Dios no es el autor de la ley moral, «de igual modo que tampoco es el causante de que el triángulo tenga tres ángulos».[72]

El descenso al terreno de la casuística

Y, tras esos epígrafes consagrados a una religión natural que no exceda los límites de la sana razón, nos veremos frente a una «Doctrina de la virtud» que representa el descenso al infierno de la casuística por parte del formalismo ético. En estas páginas se tiene la oportunidad de comprobar cómo encara la moral kantiana cuestiones tan puntuales como el incesto y la homosexualidad, la gula, el deseo de venganza o los deberes para con los animales.[73] Pueden, por tanto, aprestarse a disfrutar todos aquellos que siempre han echado en falta esta concreción en las obras del Kant ético.

Desde luego, no es ni mucho menos casual que, cuando A. Philonenko escribe la introducción a su versión francesa de la *Metafísica de las costumbres*, acuda más de una vez a la confrontación con las *Lecciones de ética*,[74] cuyo correlato es innegable. Sólo cabe hacer una precisión: el texto de las *Lecciones de ética* es algo más rico que el de la *Metafísica de las costumbres*.[75] Ciertamente, quien al consultar la «Doctrina de la virtud» quede insatisfecho por su sintético tra-

71. Cf. el artículo citado en la nota 40 (*passim*).
72. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 283.
73. Sobre este último tema versa el único artículo que conocemos dedicado por entero a un capítulo de las *Lecciones*: P. Cohn, «Kant y el problema de los derechos de los animales», en E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria en la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988 (pp. 197-213). La autora, por cierto, sufre un *lapsus* (inducido seguramente por el enorme parecido entre las versiones de Menzer y de Collins) y atribuye erróneamente los manuscritos combinados por Menzer a la edición de la Academia, y además funde las paginaciones de la *Praktische Philosophie Powalski* y la *Moralphilosophie Collins* (cf. p. 212, nota 1), pese a lo cual sus referencias acaban siendo correctas.
74. Es asimismo muy significativo que vuelva sus ojos al texto de Menzer y no a la *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, cuya estructura es menos paralela.
75. Cf. A. Philonenko, Introduction, en E. Kant, *Métaphysique des moeurs* (2.ª parte, «Doctrine de la vertu»), J. Vrin, París, 1985, p. 21: «Ciertamente, se puede considerar que el texto de *Eine Vorlesung über Ethik* es más rico que el de la *Metaphysik der Sitten*».

tamiento de ciertos temas, como por ejemplo es el caso del suicidio, habrá de recurrir al epígrafe correspondiente de las *Lecciones* en busca de una exposición algo más prolija del mismo problema.

Entrando ya en materia, hay que destacar, tal y como el propio Kant lo hace, la suma importancia concedida a los deberes para con uno mismo, verdadero punto arquimédico de ese catálogo de deberes constituido por la doctrina kantiana de la virtud. Kant advierte:

> Cabe observar que ninguna otra parte de la moral ha sido tratada de forma tan deficiente como la que versa sobre los deberes para con uno mismo. Nadie ha llegado a tener una concepción adecuada de los deberes para con uno mismo, teniéndoselos por una bagatela, por un mero apéndice de la moralidad; parece como si sólo una vez que el hombre ha cumplido con todos los deberes pudiera finalmente ponerse a pensar en sí mismo. En lo tocante a este capítulo todas las filosofías morales resultan falsas.[76]

Como vemos, Kant no podía ser más taxativo. Y no podía dejar de tomarse el asunto en serio, porque en su base está una cuestión radical: tomar o no al eudemonismo como punto de partida de la ética; y prosigue:

> La explicación de todo esto es que no se poseía un concepto puro al que inscribir un deber para con uno mismo. Se creía que el deber para con uno mismo se cifra en fomentar la propia felicidad, tal y como lo definiera Wolff; de esta manera todo depende de cómo determine cada cual su felicidad, cifrándose así el deber para con uno mismo en una regla universal de satisfacer todas las necesidades y promover la propia felicidad. Sin embargo, esto se convertiría de inmediato en un grueso obstáculo del deber para con los demás. En ningún caso puede ser ése el principio de los deberes para con nosotros mismos, que no tienen nada que ver con el bienestar.[77]

¿En qué se basan entonces estos deberes? Pues en respetar a toda la humanidad en nosotros mismos, esto es, en no envilecer nuestra condición de ser humanos. «La violación de los deberes para consigo mismo —afirma Kant— despoja al hombre de todo su valor

76. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 340.
77. Cf. *ibid.*, 340-341.

en términos absolutos, mientras que la vulneración de los deberes para con los otros le sustrae únicamente un valor relativo. Por consiguiente, los primeros constituyen la condición bajo la cual deben ser observados los segundos.»[78] «Aquel que, con objeto de ganar algo, se deja utilizar servilmente por otro, rechaza la condición de ser humano»,[79] esto es, el ser siempre un fin en sí mismo. Los deberes para con uno mismo son, por lo tanto,

> independientes de todo proyecto y atienden tan sólo a la dignidad del género humano. Estos deberes se basan en el hecho de que carecemos de una libertad ilimitada con respecto a nuestra persona,[80] indicando que hemos de respetar a la humanidad en nuestra propia persona, porque sin esa estima el hombre se convierte en objeto de menosprecio, en algo que es sumamente reprobable desde fuera y que carece de valor alguno en sí mismo.[81]

«El hombre puede disponer, sin duda, de su condición, mas no de su persona, puesto que él mismo es un fin y no un medio; es completamente absurdo que un ser racional, que es un fin para el cual todo lo demás suponen medios, se utilice a sí mismo como un medio.»[82] Esta es la clave de bóveda del razonamiento seguido por Kant a la hora de cincelar un catálogo de deberes para con uno mismo.[83]

78. Cf. *ibid.*, 341.
79. Cf. *ibid.*
80. Por eso Kant afirmará en un momento determinado que «la libertad es lo más espantoso que uno puede imaginarse» (*ibid.*, 344); cf. *infra*, nota 39.
81. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 343-344.
82. Cf. *ibid.*, 343.
83. Contexto en el que «la conservación de la vida no constituye el deber supremo, sino que con frecuencia ha de ser colocada en un segundo plano para vivir dignamente» (*ibid.*, 378). «El punto arquimédico en este terreno es que la humanidad en cuanto tal es, en nuestra persona, un objeto del máximo respeto e inviolable. En aquellos casos en los cuales el hombre conculque este principio se verá obligado a sacrificar su vida con tal de no deshonrar a toda la humanidad en su persona, cosa que hace cuando se deja humillar por los demás» (*ibid.*, 377). «Bajo ciertas circunstancias se ha de sacrificar la vida (si no puedo conservar mi vida sino violando los deberes para conmigo mismo, me veo obligado a sacrificarla con objeto de no contravenir tales deberes), pero el suicidio no admite justificación bajo ningún respecto» (*ibid.*, 372); «el suici-

En el ámbito de los deberes para con los demás, debe subrayarse la clara primacía que Kant concede a los deberes fundados en el derecho ajeno, esto es, a los deberes de la obligación o la justicia, sobre los deberes del afecto o de la benevolencia. Dicha prioridad se basa en este sencillo presupuesto:

> Cualquiera tiene derecho a disfrutar de los bienes del mundo. Sin embargo, aunque cada cual tenga una participación idéntica en los mismos, Dios no los ha distribuido proporcionalmente, encomendando al hombre establecer esa división, de modo que cada cual disfrute de esos recursos vitales teniendo en cuenta la felicidad ajena y sin sustraer nada de la cuota que les corresponde a los demás.[84]

En este orden de cosas, la premisa establecida por Kant es la siguiente:

> Si todos actuáramos de tal forma que nadie llevase a cabo acción alguna por amor o benevolencia, pero tampoco violase jamás el derecho de cada hombre, no habría miseria alguna en el mundo, salvo aquella que no tiene su origen en el daño perpetrado por otro, cual es el caso de las enfermedades y de las catástrofes. Si bien la mayor y más frecuente miseria humana es consecuencia no tanto del infortunio como de la injusticia del hombre.[85]

El instinto de benevolencia es presentado como un mal remiendo que viene a suplir la carencia de justicia.

> En virtud de este impulso unos hombres se compadecen de otros y hacen un bien al mismo a quien acaban de arrebatarle algo, aunque no sean conscientes de haber cometido injusticia alguna, debido a un análisis insatisfactorio de la situación. Se puede participar en la injusticia universal, aun cuando no se sea injusto con nadie según las leyes y disposiciones civiles. Cuando se hace un bien a un indigente, no se le habrá dado nada de balde, sino que se le ha restaurado parte de cuanto uno habría cooperado a sus-

---

dio no es lícito bajo ningún respecto, ya que representa la destrucción de la humanidad» (*ibid.*, 373).

84. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 414.
85. Cf. *ibid.*, 415.

> traerle por medio de la injusticia universal. Pues si nadie quisiera atraer hacia sí más recursos vitales de los necesarios, no existiría ningún rico, mas tampoco pobre alguno.[86]

Los deberes basados en la benevolencia se ven así subsumidos en los deberes regidos por el principio de la justicia, por el respeto al derecho ajeno.

Este derecho ajeno no tiene que ser necesariamente el de un particular. Kant invoca el derecho de todo el género humano en su conjunto en su alegato contra la mendacidad, sosteniendo que, cuando uno miente, «actúa en contra del derecho más elemental de la humanidad, al socavar los cimientos que sirven de base a cualquier asociación humana».[87] «La mentira es algo condenable y digno de desprecio, pues una vez que hemos declarado manifestar a otro nuestra intención, rompemos el pacto si no lo hacemos así e infringimos con ello el derecho de toda la humanidad.»[88] Por otra parte, Kant reconoce que

> muy a menudo se corre peligro observando escrupulosamente la verdad y por ello se ha forjado el concepto de mentir en caso de necesidad, el cual constituye un punto harto delicado para un filósofo moral; pues si se pudiera justificar el robo, el asesinato y la mentira por mor de la necesidad, el caso de necesidad vendría a sustituir a toda la moralidad, quedando a juicio de cada cual estipular qué haya de considerarse como un caso de necesidad y, al no existir un criterio preciso para determinar esto, se tornan inseguras las reglas morales.[89]

86. Cf. *ibid.*, 416. «Cuando se echa una mano a quien se halla en la indigencia por haber sido despojado previamente de sus pertenencias, no supondrá este acto un rasgo de generosidad, sino la bien poco meritoria compensación de lo que se le había sustraído de antemano» (*ibid.*, 432). «Los hombres creen satisfacer su deber a la humanidad al procurarse primero toda clase de riquezas para sí y pagar después un pequeño tributo ante el bienhechor universal dando algo a los pobres. Ahora bien, si los hombres fuesen justos a su debido tiempo, no existirían los pobres, en vista de lo cual no tendríamos que darles limosna ni tampoco atribuirnos el mérito de la benevolencia» (*ibid.*, 455).
87. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 447.
88. Cf. *ibid.*, 448.
89. Cf. *ibid.*

Esta es la razón por la que Kant llegará incluso a rechazar «un presunto derecho a mentir por filantropía».[90]

Tampoco querríamos dejar de resaltar el papel jugado por el estoicismo[91] en las *Lecciones de ética*, donde el talante estoico es presentado como una condición del deber:

> hemos de sobrellevar estoicamente aquellos males que nos envía el destino y que son irremediables, ya que el destino puede detenerse en tan escasa medida como una muralla en trance de derrumbarse; no obstante, esto no supone en sí mismo virtud alguna, sino únicamente la condición de los deberes[92] ... En este sentido, resulta muy recomendable un ánimo sosegado, así como un carácter impasible e imperturbable ante los males en los que no tengamos ninguna responsabilidad. Bien entendido que todas estas cosas no representan virtudes en sí mismas, sino tan sólo instrumentos al servicio de la virtud[93] ... Un talante imperturbable ante los infortunios y las catástrofes naturales acrecienta el valor del hombre, pues nada hay más contrario a su dignidad que sucumbir ante las adversidades de los males físicos y ser un juguete en manos del azar.[94]

El estoicismo se muestra, pues, como una propedéutica para la práctica de la virtud, un ascetismo metodológico que no significa, ni mucho menos, una fanática renuncia al placer. Veámoslo:

90. Cf. nuestra introducción a la versión castellana de este controvertido opúsculo kantiano, en I. Kant, *Teoría y práctica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXV-XXXV.

91. No en vano descubrir la veta estoica del pensamiento kantiano supone una constante de nuestros últimos trabajos; cf. «El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia», en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987 (pp. IX-XLIV); «La filosofía de la historia en Kant: una encrucijada de su pensamiento moral y político», en VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Ed. Natán, Valencia, 1987, pp. 5-17, y «La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de ética* de Kant», *Ágora* (en prensa).

92. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 395.

93. Cf. *ibid.*, 465.

94. Cf. *ibid.*, 366. «El poder que tiene el alma de someter a su libre arbitrio toda capacidad y situación es una autocracia. Cuando el hombre no pone su empeño en esta autarquía, es entonces un juguete de otras fuerzas e impresiones contrarias a su albedrío, quedando a merced del azar y del caprichoso transcurso de las cosas» (*ibid.*, 362).

> Tanto en lo concerniente a la voluptuosidad como en lo referente al sibaritismo hemos de observar la regla (estoica) del *substine* y *abstine*. Tenemos que hacernos independientes de ambos, pues cuanto más depende el ser humano de la voluptuosidad y del sibaritismo tanto menos libre es y tanto más cerca está del vicio. Sin embargo, tampoco debemos privarnos esclavizadoramente de todas las diversiones placenteras, sino disfrutarlas siempre de forma que podamos prescindir de ellas. El hombre que no falta a sus deberes ni a los de los otros puede disfrutar de tantos placeres como pueda y quiera.[95]

Lo cierto es que la admiración profesada por Kant hacia los estoicos aflora en los momentos más insospechados. Así, cuando se ocupa del suicidio, no podía sino tildar de persuasivo el argumento estoico en pro del suicidio, llegando a afirmar que en el caso de Catón «el suicidio aparece revestido como una gran virtud, tratándose del único ejemplo dado por la historia que sea válido para la defensa del suicidio, al ser único en su género».[96] Aunque acabe rebatiéndola, se diría que Kant se encariña con la argumentación estoica en favor del suicidio y hasta da la impresión de quedar momentáneamente entusiasmado por ella.

> Los estoicos mantenían que el suicidio significaba una muerte apacible para el sabio, quien decidía abandonar el mundo como si se tratara de trasladarse desde una habitación llena de humo, donde no se encuentra a gusto, a otra; este tipo de sabio decidía abandonar el mundo, no porque fuera infeliz en él, sino simplemente porque lo desdeñaba. Al hombre le resulta grato pensar que tiene la libertad de abandonar el mundo cuando guste. Incluso parece darse cierto ingrediente moral en este razonamiento, ya que alguien capaz de abandonar el mundo cuando se le antoje nunca podría verse sometido, hallándose en disposición de decir las mayores verdades al más terrible de los tiranos, habida cuenta de que ningún tormento puede coaccionar a quién es capaz de abandonar el mundo tal y como un hombre libre se marcha de una ciudad cuando le viene en gana.[97]

95. Cf. *ibid.*, 394-395; cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 484-485.
96. Cf. *ibid.*, 371. Sin embargo, en la *Metafísica de las costumbres* el nombre de Catón es sustituido por el de Curtius (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 423).
97. Cf. *ibid.*, 374. Quien quiera profundizar en este aspecto del pensa-

Al desgranar estos pasajes, nuestra intención no era otra que la de incitar a la lectura del texto. Ojalá que lo hayamos logrado en alguna medida. Para terminar, vamos a consignar un par de curiosidades que han llamado nuestra atención. Nos preguntamos si en las mismas no estarán implicadas razones de índole autobiográfica que comprometieran el juicio de su autor, cuestión que invitamos al lector a responderla por sí mismo.

En el epígrafe dedicado al apego a las riquezas o avaricia, Kant llega a afirmar que ésta «guarda cierta semejanza con la virtud, constituyendo una especie de análogo suyo; una persona caracterizada por semejante apego domina sus inclinaciones y prescinde de muchos placeres, favoreciendo con ello su salud y mostrándose metódica en todos los órdenes».[98] Da la impresión de que Kant habla del avaro con cierta simpatía, sospecha que se incrementa cuando un poco más adelante califica a los hombres de letras como proclives a la tacañería, dado que

> el saber no está inmediatamente aparejado a la fortuna, hallándose sujeto en este sentido a los vaivenes que pueda sufrir su estimación, razón por la cual todo intelectual considera su quehacer como algo no muy productivo y, desde luego, nunca como un negocio que sea lucrativo en sí mismo y gracias al cual se gane dinero al instante, tal y como ocurre con las demás profesiones; por lo tanto, siempre se halla mucho más inseguro respecto de sus ingresos que cualquier otro profesional, a la hora de ganarse el pan merced a su destreza. Ésta es, pues, la razón que puede predisponer a los hombres de letras a la avaricia y a sobrestimar el dinero. Además, las personas que desempeñan un trabajo sedentario se acostumbran fácilmente a la avaricia, pues al no salir de casa pierden la costumbre de atender a los gastos que eso conlleva; al estar alejados de los placeres y las diversiones, también se libran de los gastos requeridos por ellos y, como tienen un trabajo sedentario, se distraen con aquellos placeres que recrean al mismo tiempo su ánimo, acostumbrándose así a la austeridad.[99]

---

miento kantiano puede consultar el estudio de Michael J. Seidler, «Kant and the Stoics on Suicide», *Journal of the History of Ideas*, 44 (1983), pp. 429-453.

98. Cf. *ibid.*, 400.

99. Cf. *ibid.*, 404. Un epígrafe donde Kant parece ver seriamente comprometida su propia trayectoria vital es el titulado «De los deberes relacionados con el estamento intelectual».

Como apuntábamos hace un momento, pensamos que las dosis de tinte autobiográfico contenidas en pasajes como el recién transcrito bien pudieran tener cierta envergadura, y el aficionado a las tareas detectivescas puede entretenerse en detectar aquí algunos rasgos constitutivos de la personalidad de Kant. Pero, eso sí, cuantos se aventuren en esa empresa deben quedar avisados de que, alguna que otra vez, pueden ser presa, no ya del asombro, sino de la más absoluta perplejidad. Cuando menos, perplejos nos quedamos nosotros al leer estas líneas: «Quien por inclinación o apetito le arrebata algo a un amigo, como pueda ser la novia, se comporta de modo muy envilecido, pues igual que ha apetecido a la novia del amigo, también pudiera sentir inclinación hacia su bolsa» [*sic*].[100] Hilando con el discurso anterior, este aserto bien podría inducirnos a pensar que el amor de Kant hacia los táleros (reales, por supuesto) era bastante mayor al profesado a las mujeres. La inclinación de Kant hacia el ahorro resulta perfectamente comprensible, por lo que ello significó para él en términos de autonomía e independencia económica —ganada a pulso durante su época como preceptor—, pero la única explicación plausible de este peregrino razonamiento, que nos aconseja guardar nuestra bolsa de quien nos haya robado la novia, es, obviamente, que Kant sólo podía temer la pérdida de lo primero, siendo incapaz de sensibilizarse mínimamente ante la posibilidad de que le fuese arrebatado lo segundo.

Ahora bien, estas pinceladas autobiográficas que cabe leer entre líneas en las *Lecciones de ética* suponen un mero aderezo anecdótico para amenizar su consulta. El relieve del texto es bien tangible y radica en el hecho de representar un buen compendio de la filosofía práctica de Kant. En mayor o menor medida, casi ningún ingrediente de su pensamiento práctico brilla por su ausencia en estas páginas, excepción hecha de su filosofía político-jurídica.[101] El capítulo final nos ofrece, por ejemplo, algunos rudimentos de su filosofía de la historia. También sabemos que se hallan asimismo presentes los elementos básicos tanto de su teología moral como de su filosofía de la

100. Cf. *ibid.*, 451.
101. Relegada al marco de sus cursos sobre derecho natural y a los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, esto es, a la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*.

religión. Pero, como hemos venido indicando reiteradamente, lo más importante, sin ningún género de dudas, es encontrarnos aquí con los materiales que configurarán la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*, los cuales, a modo de auténticos fermentos, reaparecerán prácticamente inalterados al final del complejo proceso de catálisis que ellos mismos habrían provocado precipitando el formalismo ético. De otro lado, el aire de familia entre la segunda parte de las *Lecciones* y la «Doctrina de la virtud» es tan palmario que no precisa ser subrayado. El lector de la *Metafísica de las costumbres* o, para ser más exactos, de la segunda parte de esta obra, los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, habrá de acudir a las *Lecciones de ética*, cuando quede insatisfecho con el tratamiento, parco y sinóptico, dado allí a ciertos temas, para encontrar una mayor explicitación de algunos problemas. En definitiva, su continuo descenso a la casuística nos permite algo así como explorar la cara oculta del formalismo ético de Kant.

ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO

PHILOSOPHIA
PRACTICA UNIVERSALIS

PROEMIO

Toda filosofía es teórica o práctica. La filosofía teórica es la regla del *conocimiento*; la filosofía práctica es la regla del *comportamiento* en lo que atañe al libre albedrío. La filosofía teórica y la filosofía práctica se diferencian por el objeto. La filosofía teórica tiene por objeto a la teoría y la filosofía práctica a la praxis. En general la filosofía se divide en filosofía especulativa y filosofía práctica. Se habla en general de conocimientos teóricos y de conocimientos prácticos, cualesquiera que sean los objetos. Los conocimientos son teóricos cuando constituyen el fundamento de los conceptos de los objetos, mientras que son prácticos cuando constituyen el fundamento de la puesta en práctica del conocimiento de los objetos; así hay, *v.g.*, una geometría teórica y una geometría práctica, una mecánica teórica y una mecánica práctica, una medicina teórica y una medicina práctica, una jurisprudencia teórica y una jurisprudencia práctica, a pesar de que el objeto es el mismo en ambos casos.[1] Por lo tanto, si los conocimientos son teóricos y prácticos sin considerar al objeto, tal distinción sólo concierne a la forma del conocimiento, afectando la forma teórica al enjuiciamiento del objeto y la forma práctica a la producción del objeto. Pero aquí reside la diferencia entre lo teórico y lo práctico en orden al objeto. La filosofía práctica no es tal según la forma, sino según el objeto práctico, y este objeto lo constituyen las acciones y la conducta libres. Lo teórico es el conocimiento y lo práctico la conducta. Si hago abstracción del objeto, entonces la filosofía del comportamiento es aquella que proporciona una regla del buen uso de la libertad, y este uso representa el objeto de la filosofía práctica sin consideración de los objetos.[2]

1. Cf. *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 275-276.
2. Hasta el momento con «objeto» veníamos traduciendo *Objekt*. Ahora, y en lo que resta de párrafo, traduce *Gegenstand*.

Así pues, la filosofía práctica trata del uso del libre albedrío, no con respecto a los objetos, sino con independencia de cualquier objeto.[3] La lógica nos proporciona reglas respecto del uso del entendimiento y la filosofía práctica respecto del uso de la voluntad; entendimiento y voluntad son las dos fuerzas a partir de las cuales todo se origina en nuestro espíritu. Ahora bien, si llamamos facultades superiores a las capacidades de movimiento y acción, la primera es la capacidad cognoscitiva superior o entendimiento, y la segunda la capacidad superior de desear o libre albedrío. Y poseemos [243-244] sendas disciplinas para esas dos facultades, a saber, la lógica para el entendimiento y la filosofía práctica para la voluntad. Las facultades inferiores no pueden ser instruidas porque son ciegas. Examinamos, pues, aquí a un ser que tiene libre albedrío, el cual puede no ser exclusivamente el hombre, sino también cualquier ser racional.[4] Aquí exponemos la regla del uso de la libertad y esto configura la filosofía práctica en general. La filosofía práctica contiene, por lo tanto, reglas objetivas de la conducta libre. Una regla objetiva semejante enuncia lo que debe suceder, aunque nunca haya acontecido.[5] La regla subjetiva enuncia lo que sucede realmente, pues también para los vicios existen reglas conforme a las que actuar. La antropología se ocupa de las reglas prácticas subjetivas, observando únicamente la conducta efectiva de los hombres; la filosofía moral intenta regular su buena conducta, esto es, lo que debe suceder. La filosofía práctica contiene reglas del buen uso de la voluntad, al igual que la lógica contiene reglas del uso correcto del entendimiento. La ciencia de la regla de cómo debe conducirse el hombre constituye la filosofía práctica y la ciencia de la regla de la conducta efectiva es la antropología. Ambas ciencias están estrechamente relacionadas, ya que la moral no puede sostenerse sin la antropología, pues ante todo tiene que saberse si el sujeto está en situación de conseguir lo que

3. He aquí una protoformulación del formalismo ético de Kant.
4. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 408.
5. «... no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que en algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón» (*Grundl.*, Ak., IV, 408).

se exige de él, lo que debe hacer.[6] Si bien es cierto que también se puede considerar a la filosofía práctica sin contar con la antropología o, lo que es lo mismo, sin el conocimiento del sujeto, no es menos cierto que entonces es meramente especulativa, o una idea; de suerte que, cuando menos, el hombre ha de ser estudiado posteriormente. Siempre se predica sobre lo que debe suceder, sin que nadie piense si es posible que suceda, por lo que las advertencias —de sobra conocidas—, que son contradicciones tautológicas de la regla, ocurrirán fatídicamente, al no decir sino lo que ya se sabe, siendo muy vanos los sermones lanzados desde el púlpito sobre tales amonestaciones, si el orador no tiene también en cuenta a la humanidad[7] (y en esto Spalding[8] es preferible a todos los demás). De ahí que se tenga que conocer al hombre para saber si puede hacer lo que se exi-

6. Nos encontramos aquí con una formulación embrionaria de algo sobre lo que nos hablará la *Metafísica de las costumbres*, cuya introducción divide a la filosofía práctica en antropología moral y metafísica de las costumbres (apodadas en este pasaje de las *Lecciones de ética* como antropología *tout court* y filosofía moral o práctica, respectivamente). Pero hay una notable diferencia en el planteamiento, la cual cristaliza en este aserto: «una metafísica de las costumbres no puede fundarse en la antropología, pero puede aplicarse a ella» (Ak., VI, 217). Los estudios antropológicos dejan de constituir un primer paso, algo en lo que la filosofía moral debe hacer pie para partir de un conocimiento exhaustivo de la naturaleza humana y ponderar así lo que pueda ser exigido al hombre; representan ahora una disciplina paralela que no debe contaminar en absoluto los principios formulados *a priori* por la razón pura práctica (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 215 ss.). Al Kant de la década de los noventa ya no le preocupa compulsar si el hombre puede cumplir con su deber, calibrando las condiciones de tal ejecución, pues —como sentencia en *Teoría y práctica*— está convencido de que «el hombre es consciente de que puede hacerlo, porque debe» (*Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 287; cf. *K.p.V.*, Ak., V, 30).

7. En ocasiones, las discrepancias entre los textos de Menzer y de Collins parecen obedecer a simples confusiones fonéticas. Así, en este caso leemos «sabiduría» (*Weisheit*) en Menzer y «humanidad» (*Menschheit*) en Collins.

8. Se refiere a Johann Joachim Spalding (1714-1804), el predicador y prepósito de la Marienkirche de Berlín, que fuera traductor de Schaftsbury y representante característico de la Ilustración berlinesa, al que se castigó disciplinariamente en 1788. En 1761 publicó sus *Pensamientos sobre el valor de los sentimientos en el cristianismo* y en 1772 edita, anónimamente, una obra titulada *Sobre los aspectos aprovechables del púlpito*; entre 1764 y 1784 van apareciendo sus *Prédicas*. Según Borowski, Kant elogiaba en sus clases las prédicas de Spalding por entrañar un profundo conocimiento de la naturaleza humana (cf. L. E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakter Immanuel Kants*, Königsberg, 1804, p. 173).

ge de él. La consideración de la regla no sirve de nada, si no se puede conseguir que los hombres sigan complacientemente tal regla, por lo que —como decíamos— estas dos disciplinas dependen mucho la una de la otra. Ocurre lo mismo que con la física teórica, tan vinculada a los experimentos, dado que también cabe hacer experimentos con el hombre; así puede comprobarse, por ejemplo, si un [244-245] sirviente es leal. Realmente, en un examen para predicador deberían tenerse muy en cuenta, además de sus conocimientos del dogma, su carácter y su corazón.

Por consiguiente, la filosofía práctica no es tal en razón de la forma, sino por su objeto. Se trata de una doctrina de la ejecución. Al igual que la lógica es una ciencia de la razón, el objeto de lo práctico debe ser la praxis. Es, por lo tanto, una ciencia que versa sobre las leyes objetivas del libre albedrío, una filosofía de la necesidad objetiva de las acciones libres o de la voluntad,[9] esto es, únicamente de toda buena acción posible, tal y como la antropología es una ciencia sobre las leyes subjetivas del libre arbitrio. Las reglas prácticas que dicen lo que debe suceder son de tres clases: reglas de la habilidad, reglas de la sagacidad y reglas de la moralidad.[10] Una regla práctica objetiva se expresa por medio del imperativo, no así la regla práctica subjetiva; *v.g.*, los ancianos acostumbran a decir que tal o cual cosa es así, pero que no debería serlo y, sin embargo, en la vejez no debería ahorrarse más que en la juventud, porque en la vejez ya no se necesita tanto, dado que no se tiene tanta vida por delante como en la juventud. Hay, por tanto, tres tipos de imperativos: un imperativo de la habilidad, uno de la sagacidad y uno de la moralidad. Cada uno de estos tres imperativos expresa un deber, por tanto una necesidad subjetiva y, ciertamente, una necesidad del libre y buen arbitrio, porque eso es lo que conviene al imperativo y se exige objetivamente. Todos los imperativos contienen una necesidad objetiva y, ciertamente, bajo la condición de un buen arbitrio libre. Los imperativos de la habilidad son problemáticos, los imperativos de la sagacidad son pragmáticos y los imperativos de la mo-

9. En la versión de Menzer se lee «del deber» (*des Sollens*) en lugar de «de la voluntad» (*des Willens*).

10. Como es bien conocido, el *locus* clásico de la distinción es la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (cf. *Grundl.*, Ak., IV, 414 ss.). Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 482, y *Naturrecht Feyerabend*, Ak., XXVII.2.2, 1.323.

ralidad son morales. Los imperativos problemáticos enuncian que con una regla semejante se denota una necesidad de la voluntad respecto a un fin arbitrario. Los medios son enunciados asertóricamente, pero los fines son problemáticos; la geometría práctica, por ejemplo, utiliza tales imperativos, puesto que cuando debe configurarse un triángulo, un cuadrado o un hexágono se ha de obrar conforme a determinadas reglas. Se trata, por lo tanto, de un fin arbitrario alcanzado gracias a los medios prescritos. De esta manera, todas las ciencias prácticas en general, como la geometría, la mecánica, etc., contienen imperativos de la habilidad. Éstos son de una gran [245-246] utilidad y, además, han de preceder al resto de los imperativos, pues se tienen que establecer los fines que se desean llevar a cabo y disponer de los medios para conseguirlos, antes de que se puedan realizar los fines fijados. Los imperativos de la habilidad mandan sólo hipotéticamente, ya que la necesidad del uso del medio es siempre condicionada. La filosofía práctica no contiene reglas de la habilidad, sino reglas de la sagacidad y de la moralidad. Se trata, pues, de una filosofía pragmática y moral; pragmática en cuanto a las reglas de la sagacidad y moral con respecto a las reglas de la moralidad.

La sagacidad es la destreza en el uso de los medios respecto al fin universal de los hombres, esto es, a la felicidad, por lo que aquí el fin ya está determinado, algo que no ocurría en el plano de la habilidad. A la regla de la sagacidad se le exigirán dos cosas: determinar el fin mismo y, luego, el uso de los medios apropiados para conseguir ese fin. Se trata, pues, de una regla del juicio sobre aquello que sea la felicidad y de la regla del uso de los medios adecuados para lograr esa felicidad. La sagacidad es, por lo tanto, una destreza para determinar tanto el fin como el medio de alcanzarlo. La determinación de la felicidad es lo primero en el terreno de la sagacidad, pues todavía existe una gran controversia sobre si la felicidad consiste en detentar cosas (*erhalten*) o en adquirir prestigio (*erweben*).[11] Pues, ¿quién parece ser más feliz? Aquel que no tiene medios, pero tampoco necesita nada que pudiera lograr mediante ellos, o aquel que teniendo ya muchos recursos necesita muchos más. No cabe duda de que la determinación del fin de la felicidad, el dilucidar en qué consista ésta, es la primera cuestión en el terreno de la sagacidad, y

11. Por un momento nos vimos tentados a traducir: «una gran controversia sobre si la felicidad consiste en *tener* o en *ser*».

la del medio para lograrlo la segunda. Los imperativos de la sagacidad no mandan bajo una condición problemática, sino bajo una condición asertórica, universal y necesaria, que se da en todo hombre. La formulación más adecuada no es «siempre que quieras ser feliz, has de hacer esto y aquello», sino «porque cada cual quiere ser feliz —lo que se presupone a todos y cada uno— tiene que observar esto o aquello». Nos encontramos ante una condición subjetivamente necesaria. No cabe decir: «debes ser feliz», pues ello sería una condición objetivamente necesaria, sino «como quieres ser feliz, entonces has de hacer tal o cual cosa».

Pero todavía podemos imaginar un imperativo en el que el fin sea estipulado conforme a una condición que no manda subjetiva, sino objetivamente y estos son los imperativos morales, *v.g.*, «no debes mentir»,[12] el cual no es un imperativo problemático, pues de lo contrario tendría que enunciarse así: «si no te comporta ningún perjuicio, no [246-247] debes mentir». Así, pues, este imperativo es incondicionado o está bajo una condición objetivamente necesaria. En el imperativo moral el fin es propiamente indeterminado y la acción tampoco está determinada conforme al fin, sino que se dirige únicamente al libre arbitrio, sea cual fuere el fin. El imperativo moral manda, pues, absolutamente, sin atender a los fines. Nuestro libre hacer u omitir posee una bondad propia, proporcionando al hombre un valor interno absolutamente inmediato, el de la moralidad; por ejemplo, aquel que mantiene su palabra tiene siempre un valor interno inmediato, el del libre arbitrio, cualquiera que sea el fin.[13] Sin embargo, la bondad pragmática no proporciona al hombre valor interno alguno.[14]

12. Nos encontramos aquí con el ejemplo predilecto de Kant. Cf. nuestro trabajo, «El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant», *Ágora*, 5 (1985), pp. 247-248, así como nuestro estudio preliminar a I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXV-XXVII.

13. «La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma ...» (*Grundl.*, Ak., IV, 394).

14. «Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente al hombre y los que sigue el envenenador para matarlo, seguramente son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar cumplidamente su propósito» (*Grundl.*, Ak., IV, 415).

Los sistemas morales de la antigüedad

En la base de todos los sistemas morales de la antigüedad se halla enclavada la cuestión del *summum bonum*. A tenor de aquello en lo que consista este concepto y en la respuesta que dan a esa pregunta se diferencian los sistemas de los antiguos. A este *summum bonum* lo denomino un ideal,[15] un *maximum* de lo que se puede pensar, respecto a lo cual todo se determine y configure. Desde cualquier punto de vista ha de concebirse primero un modelo, una idea, un arquetipo de todos nuestros conceptos del bien.[16] ¿En qué consiste el bien supremo? El mundo más perfecto es el supremo bien establecido. Mas al mundo más perfecto le atañe tanto la felicidad de las criaturas racionales como la dignidad de tales criaturas a ser felices. Los antiguos vieron con acierto que la felicidad por sí sola no podía ser el único bien supremo, pues, si el hombre quisiera encontrar esa felicidad sin diferenciar lo justo de lo injusto, entonces se daría sin duda felicidad, pero no dignidad de la misma y el bien supremo es la conjunción de ambas cosas.[17] El hombre sólo puede aspirar a ser feliz en tanto que se haga digno de tal felicidad, pues esa es la condición de la felicidad que la razón se exige a sí misma. Más adelante examinaremos que la felicidad consiste en la bondad del libre albedrío, en el sentimiento de servirse de todo aquello con que la naturaleza le obsequia tan pródigamente. Quien es rico y tiene todos los [247-248] tesoros, ¿se pregunta acaso cómo ha de utilizar esas riquezas? Por tanto, la índole y la perfección del libre arbitrio, el cual contiene el fundamento de la dignidad de la felicidad, supone la perfección moral. El bien físico o el bienestar —ámbito al que pertenece la salud, la opulencia, etc.— no constituye el bien supremo. Imaginemos que el mundo estuviera lleno de criaturas racionales tales que se condujeran siempre correctamente, siendo por lo tanto dignas de la felicidad y, sin embargo, se encontraran en la indigencia, rodeadas de aflicción y necesidad, sin detentar felicidad alguna y no dándose, por consiguiente, el bien supremo. E imaginemos

15. Cf. *K.r.V.*, A 804, B 832 ss.
16. Cf. *K.r.V.*, B 374.
17. Para familiarizarse con este punto nuclear del planteamiento ético kantiano, acaso sea de alguna utilidad consultar nuestro artículo «El bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía*, 7 (1984), pp. 87-118.

el caso contrario de que toda criatura estuviera rodeada de felicidad sin darse ningún buen comportamiento, ninguna dignidad; tampoco en este caso se daría el bien supremo. El ideal del bien supremo tuvo en la antigüedad tres escuelas:

1. El ideal cínico, esto es, la secta de Diógenes.
2. El ideal epicúreo, esto es, la secta de Epicuro.
3. El ideal estoico, esto es, la secta de Zenón.

El ideal cínico es el ideal de la inocencia o, mejor dicho, de la ingenuidad. Diógenes[18] sostenía que el bien supremo consiste en la ingenuidad, en la sobriedad del goce de la felicidad. El ideal epicúreo era el ideal de la sagacidad. Epicuro mantenía que el bien supremo consiste únicamente en la felicidad y que el buen comportamiento sólo sería un medio hacia la felicidad. El ideal estoico era el ideal de la sabiduría, justo lo contrario del precedente.[19] Zenón afirmaba que el bien supremo consiste únicamente en la moralidad, sólo en la dignidad, por tanto en el buen comportamiento, y esa felicidad sería una secuela de la moralidad. Quien se comporta bien, ya sería feliz sólo por ello. La secta cínica sostenía que el bien supremo sería una tarea de la naturaleza y no del arte. En Diógenes los medios de conseguir la felicidad eran negativos. Afirmaba que el hombre se contenta con poco por naturaleza, porque como el hombre no tiene por naturaleza necesidad alguna, tampoco experimenta la carencia de medios y goza bajo esa carencia de su felicidad. Diógenes considera que el acopio de recursos y disposiciones de la naturaleza acrecienta nuestras necesidades, ya que de cuantos más medios disponemos, tantas más necesidades sobrevienen y el criterio del hombre se predispone hacia una complacencia cada vez mayor, lo cual provoca un estado de ánimo siempre intranquilo. Rousseau, el sutil Diógenes contemporáneo,[20] sostiene también que [248-249] nuestra voluntad sería buena por naturaleza —la cual nos proveería de todo

18. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 215; *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 379 y 395; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1., 484 y 650; Refls. 193 (Ak., XV, 72), 1.644 (Ak., XVI, 63), 6.853 y 6.854 (Ak., XV, 94 y 95).

19. Como es bien sabido, en la *Crítica de la razón práctica* la presentación kantiana es dilemática; hace desaparecer a los cínicos de la escena (cf. *K.p.V.*, Ak., V, 126 ss.).

20. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 6 y Refl. 193 (Ak., XV, 71-72).

cuanto necesitamos— y que sólo nos corrompemos al crearnos necesidades artificiales; asimismo pretende que la educación de los niños ha de ser meramente negativa. Hume mantiene lo contrario, esto es, que se trata de una cuestión [21] del arte y no de la naturaleza.[22] Diógenes dice: «podéis ser felices sin opulencia, podéis ser morales sin virtud». Su filosofía era el camino más corto hacia la felicidad. Gracias a la sobriedad se vive felizmente, puesto que se puede prescindir de todo. Su filosofía también era el camino más corto hacia la moralidad, puesto que, si no se tiene necesidad alguna, tampoco se alberga ningún deseo y nuestras acciones coincidirían con la moralidad, por lo que a un hombre semejante no le cuesta nada ser honrado y, consiguientemente, la virtud sería en él tan sólo una idea. La candidez representa de esta forma el camino más corto hacia la moralidad. La secta epicúrea sostenía que el supremo bien sería un asunto propio del arte, y no de la naturaleza, como defendían los cínicos. Aquí residía la diferencia de ambas sectas, extremo en el que los epicúreos son los antagonistas de los cínicos. Epicuro mantenía que, si bien carecemos de vicios por naturaleza, no es menos cierto que somos proclives hacia ellos, razón por la cual ni la inocencia ni el candor están garantizados y se hace necesario acudir al arte, algo en lo que Zenón viene a coincidir con Epicuro,[23] quien también lo consideró como un asunto del arte, pues si —por poner un ejemplo— una inocente campesina se ve libre de hábitos viciosos, ello se debe fundamentalmente a que no tiene ocasión para disiparse, y si un campesino se las compone con una mala alimentación, mostrándose satisfecho con ella, no es porque le sea indiferente, sino porque no tiene nada mejor; que si se le diera la oportunidad para mejorar su dieta, también lo anhelaría. Por tanto, la candidez no es sino negativa. Tanto Epicuro como Zenón adoptan esta postura, que es muy diferente en cada uno de ellos.

21. El texto de Menzer resulta confusivo en este punto, al explicitar erróneamente un pronombre personal. Su versión nos habla del «bien supremo», cuando en realidad el pronombre aludido parece referirse a «educación» (cf. nota 22).

22. «Pero como la educación es una tesis artificial, no natural ...» (D. Hume, *Tratado de la nauraleza humana* —ed. de Félix Duque—, vol. I, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 233; cf. *Phil. Works*, vol. I, ed. G & G., p. 416). Ésta es la tesis de Hume que Kant contrapone a la de Rousseau.

23. Cf. *Bemerkungen zu den Beobachtungen*, Ak., XX, 160 y Refl. 6.619 (Ak., XIX, 112).

Los dos elementos del bien supremo son: el bien físico y el bien moral, el bienestar y la buena conducta. Como quiera que toda filosofía intenta crear unidad en el conocimiento y reducir al máximo los principios, se procuró comprobar si estos dos principios podían ser reducidos a uno solo. Con tal propósito se llama a un término «fin» y al otro «medio». Así, según la concepción de Epicuro la felicidad era el fin y la dignidad sólo un medio, por lo que la felicidad sería una consecuencia de la moralidad. Zenón trató también de unificar ambos principios, siendo a su parecer la moralidad el fin, mientras que dignidad y virtud constituirían por sí mismas el bien supremo y la felicidad sería una mera consecuencia de la [249-250] moralidad.[24] El ideal modélico de Diógenes es el hombre natural. El prototipo de Epicuro es el hombre mundano. El modelo o la *idea archetypon* de Zenón es el sabio, quien experimenta dentro de sí mismo la felicidad, gozando de todo, quien posee dentro de sí la fuente de la serenidad y de la honradez, siendo el rey que se gobierna a sí mismo y no es susceptible de ser obligado a hacer aquello a lo que él mismo se constriñe. Un sabio semejante es preferible a los dioses, precisamente por aquello que no es propio de ellos, pues la deidad no tiene que vencer tentación alguna ni ninguna clase de obstáculos, mientras que semejante sabio alcanzaría tal perfección gracias a sus esfuerzos por vencer esos obstáculos. Todavía podemos imaginar un ideal místico conforme a lo cual el bien supremo consista en ver dentro de la comunidad al ser supremo. Éste es el ideal platónico, el cual es un ideal fantástico.[25] El ideal de Cristo es el ideal de la santidad, cuyo modelo es el propio Cristo. Cristo es también un mero ideal, un prototipo de perfección moral, que es santo por gracia divina. Pero esto no debe involucrar a los hombres que invocan a Cristo, pues ellos únicamente persiguen ese ideal, el aproximarse cuanto puedan al modelo.

24. En este caso la versión de Collins registra una laguna en el texto, que hubimos de completar gracias a Menzer. En la edición de la Academia esta frase, situada al final de una página, reza así: «La dignidad y la virtud serían sólo una consecuencia de la moralidad».

25. Adjetivo que Kant no tiene por qué considerar necesariamente peyorativo al serle aplicado a Platón. Cf. *K.r.V.*, A 316 ss.; Refl. 445 (Ak., XV, 184) y *Pädagogik*, Ak., IX, 444). Platón sería, como Basedow o Rousseau, un soñador cuyas fantasías, lejos de ser quiméricas, arrastran consigo a la razón y suscitan el mayor entusiasmo (cf. Refl. 1.485; Ak., XV, 705-706).

Tanto Epicuro como Zenón se equivocan. El primero no quiso conceder móvil alguno —y tampoco ningún valor— a la dignidad (la felicidad es el móvil y la dignidad la virtud). El segundo dota de un valor intrínseco a la virtud y sitúa ahí el bien supremo, privando de móviles a la virtud. El bien supremo de Epicuro era por tanto la felicidad o —como él la denominaba— el placer, esto es, una satisfacción interior y un corazón alegre. A la vista de los reproches propios y ajenos es seguro que no se trata de una filosofía del placer, y se ha entendido muy mal su doctrina.[26] Todavía se conserva una carta suya en la cual se instruye a cierta persona,[27] donde se fijan los modestos objetivos de alcanzar un corazón alegre y disponer de polenta,[28] esto es, un manjar bien poco refinado. Semejante placer era por tanto el placer de un sabio. Si bien priva a la virtud de su valor, al convertir a la moralidad en medio para la felicidad.

Zenón hizo justo lo contrario, erigiendo a la felicidad en el valor y no concediendo móvil alguno a la virtud. (Móviles son todos los motivos de nuestra voluntad que son extraídos de los sentidos.) La conciencia de la dignidad de la felicidad no aplaca el deseo del hombre y, si el hombre no colma su [250-251] deseo, no es feliz, aun cuando se sienta digno. La virtud agrada más que ninguna otra cosa, sólo que no contenta plenamente hasta que todos los virtuosos son también felices. Los deseos de un virtuoso son más fuertes para querer esa virtud que para anhelar la felicidad. Cuanto más virtuoso y menos feliz es un hombre, tanto más doloroso le resulta no ser feliz,

26. Tal y como advierte Kant, el propio Epicuro era bien consciente de esa deformación hermenéutica, según reflejan estas líneas: «Por tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que moran en la disipación, como creen algunos que ignoran o que no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni de pescados y las demás cosas que brinda una mesa suntuosa, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección y rechazo, y estirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma» (*Carta a Meneceo*, D. L., X, 131-132). Cf. Carlos García Gual, *Epicuro*, cap. 7, «Del placer como bien supremo», Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 145-164.

27. Kant se refiere justamente al texto del que hemos citado un fragmento en la nota precedente. Cf. *Carta a Meneceo*, D. L., X, 130 ss.

28. Vocablo latino que designaba una torta hecha con harina de maíz. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 647.

si es digno de ello, tanto más satisfecho está el hombre con su conducta, pero no con su estado.

Epicuro prometía al hombre estar contento consigo mismo, si previamente conseguía que su estado fuera feliz. Zenón prometía al hombre satisfacción con su estado, si previamente lograba que estuviera contento consigo mismo.

El hombre puede estar contento o insatisfecho consigo mismo pragmática o moralmente. Esto varía enormemente de un hombre a otro. A menudo el hombre cree tener remordimientos, aunque sólo tema a un juez de la sagacidad. Si en una sociedad se ofende a alguien, se hacen reproches en casa, reproches emitidos por el juez de la sagacidad, en el que se presume un enemigo, pues los reproches de la sagacidad son aquellos de los que se origina un perjuicio; se sabe que el otro no se ha dado cuenta y se está contento, luego es un reproche de la sagacidad y pasa por ser un reproche de la moralidad. Ahora bien, Epicuro dice: «Condúcete de tal manera que no debas esperar ningún reproche por tu parte o por la de los demás; sé feliz así». El ideal de la santidad[29] es —según la filosofía anteriormente citada— el ideal más perfecto, pues es un ideal de la perfección moral más pura; mas como no puede ser alcanzado por los hombres, se funda entonces en la creencia de la asistencia divina. No sólo la dignidad de la felicidad tiene en ese ideal la mayor perfección moral, sino que este ideal tiene también el móvil mayor, y éste es la felicidad, aunque no en este mundo. Por tanto, el ideal del Evangelio contiene la mayor pureza de las costumbres y también el mayor móvil, que es la felicidad o la bienaventuranza. Los antiguos no fijaban la meta de una perfección moral, sino que la trataban tal y como ésta podía emanar de la naturaleza del hombre, y siendo ésta muy defectuosa, también lo eran las leyes morales. Sus sistemas morales no eran puros, acomodaban la virtud a la debilidad del hombre [251-252], resultando por tanto incompleta. Pero, en cambio, en ese ideal todo es completo y ahí residen la mayor pureza y la mayor felicidad. Los principios de la moralidad son ejecutados en su entera santidad y esto se resume así: «debes ser santo, porque el hombre es imperfecto», y este ideal tiene un complemento, a saber, la asistencia divina.

29. Seguimos de nuevo la versión de Menzer. En la de Collins leemos «sagacidad» en lugar de «santidad».

DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

Tras haber examinado el ideal de la mayor perfección moral, hemos de ver a continuación en qué consiste el principio de la moralidad. Hasta el momento no hemos dicho sino que estriba en la bondad del libre albedrío, pero ahora tenemos que analizar en qué consiste exactamente el principio de la moralidad. Siempre resulta difícil verificar el primer principio de cualquier ciencia, máxime cuando ya hemos avanzado algo en esa ciencia. No es fácil, por ejemplo, establecer el primer principio del derecho o de la mecánica. En este caso hemos de disponer de un criterio moral, en virtud del cual podamos juzgar unánimemente sobre lo que es o no bueno, proporcionando un principio del que dimane un fundamento para nuestra voluntad. Ahora bien, dar con este principio dependerá de dónde coloquemos la moralidad y respecto de lo cual podamos distinguir lo moral de lo inmoral. Ante un hombre que tenga talento y destreza, preguntémonos por cómo es su carácter. Averigüemos si, además de ostentar todo tipo de buenas cualidades, posee también bondad moral. ¿Cuál es, pues, el principio supremo de la moralidad, gracias al que juzgamos todo y a partir del cual se distingue la bondad moral del resto de las «bondades»? Antes de responder a esta pregunta consideraremos distintos momentos históricos en los que el principio ha sido determinado de modos muy diferentes. La doctrina (lo cual no denota un sistema, sino únicamente un concepto a partir del cual se puede construir un sistema) de la moralidad se basa en fundamentos empíricos o intelectuales, de los que se deducen, respectivamente, principios empíricos o intelectuales. Fundamentos empíricos son los derivados de los sentidos, en tanto que complacen a éstos. Fundamentos intelectuales son aquellos en los que la moralidad es derivada del acuerdo de nuestra acción con las [252-253] leyes de la razón. Por lo tanto, *systema morale est vel empiricum vel intellectuale*. Cuando el sistema moral descansa en fundamentos empíricos, descansa entonces en fundamentos interiores o exteriores, según se trata de objetos del sentido interno o de objetos del sentido externo. Los fundamentos interiores de la moral constituyen la primera parte del sistema empírico y los fundamentos exteriores la segunda. En el caso de que la moralidad se derive de fundamentos empíricos internos se habla de un sentimiento, que puede ser físico o moral. El sentimiento físico radica en el egoísmo

(*Selbstliebe*), el cual es de dos clases, a saber: la vanidad y la codicia. Ambas modalidades tienden al provecho propio y nuestros sentidos se ven complacidos por este principio personalista. Es un principio del ámbito de la sagacidad. Los autores que han defendido el principio del egoísmo [30] son Epicuro —quien sostenía también un principio de la sensualidad en cuanto tal— entre los antiguos y Helvetius o Mandeville entre los modernos. El segundo principio interno del sistema empírico es aquel que basa el fundamento en un sentimiento moral, mediante el cual se puede distinguir lo que es bueno o malo. Los mejores exponentes de tal postura son Schaftsbury y Hutcheson.

Al sistema empírico de la doctrina de la moralidad le convienen dos fundamentos externos. Quienes sitúan aquí la moralidad afirman que la moralidad estriba en dos cosas: en la educación y en el gobierno. Toda moralidad no sería sino una costumbre, un hábito desde el que juzgamos todas las acciones conforme a reglas inculcadas por la educación o conforme a la ley dictada por la autoridad competente. En este orden de cosas, el enjuiciamiento moral tiene su origen en la casuística o en prescripciones legislativas. Montaigne [31] defendía lo primero. Según él, se encuentran hombres en diferentes regiones cuyos enfoques de la moralidad son también distintos, de suerte que mientras en África se permite el robo, en China los padres arrojan a sus hijos a la calle, los esquimales los estrangulan y los brasileños los entierran vivos. Hobbes [32] mantiene lo segundo. A su modo de ver, la autoridad puede permitir o prohibir cualquier acción, sin dar opción a que las acciones sean juzgadas por la razón moral, sino que todo depende del ejemplo de la costumbre y de la orden de la autoridad, por lo que no se daría ningún principio moral excepto el derivado de la experiencia.

Mas cuando el principio de la moralidad estriba en el egoísmo descansa, por lo tanto, en un fundamento contingente, ya que la índole de las acciones que me reportan o no [253-254] placer se basan en circunstancias muy aleatorias. Basando el principio en un sentimiento moral, en virtud del cual la acción se juzga por el placer o displacer, por la sensación que produce o, en otras palabras, según

30. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 107.
31. Cf. *ibid.*, 108.
32. Cf. *ibid.*, 109.

el sentimiento del gusto, entonces descansa también en un fundamento harto contingente. Pues lo que a algunos les sienta bien puede resultar aborrecible para otros (*v.g.*, los salvajes escupen el vino que nosotros degustamos con tanto agrado). Y esto es lo que ocurre también con los fundamentos externos de la educación y del gobierno. El principio de la moralidad conforme al sistema empírico descansa en fundamentos muy contingentes.

El segundo sistema moral es el intelectual. Sus partidarios filosóficos juzgan que el principio de la moralidad tiene su fundamento en el entendimiento y puede ser examinado completamente *a priori*. Por ejemplo: «no debes mentir»; si este aserto descansara en el principio del egoísmo, entonces debería decir más bien: «no debes mentir, pero, si ello te perjudica o te beneficia, es lícito hacerlo». Tal enunciación sólo podría ser fundada en un sentimiento moral por quien no posee un sentimiento moral tan refinado que le ocasione repulsión ante la mentira y este defecto le permita mentir. Basar este precepto en la educación o en la autoridad sólo puede pretenderlo aquel que haya sido educado en tal sentido, el cual, bajo cierta situación legislativa que así lo permitiera, se siente libre para mentir. Pero cuando se funda en un principio que descansa en el entendimiento el aserto es tajante: «no debes mentir, sean cualesquiera las circunstancias».[33] Si atiendo a mi libre arbitrio, considero entonces un acuerdo del libre albedrío consigo mismo y con los otros libres albedríos. Se trata, pues, de una ley necesaria del libre arbitrio. Ahora bien, aquellos principios que deben ser válidos universal y necesariamente no pueden ser deducidos de la experiencia, sino de la razón pura. En efecto, la ley moral encierra una necesidad categórica y no una necesidad constituida a partir de la experiencia. Toda regla necesaria ha de ser establecida *a priori*; se trata por tanto de principios intelectuales. El enjuiciamiento de la moralidad no es asunto de los sentidos, sino del entendimiento. Este principio intelectual puede ser de dos tipos:

1. en tanto que se basa en la índole interna de las acciones consideradas por el entendimiento,

33. Este aserto cobró cuerpo en un controvertido ensayo, donde se lleva hasta sus últimas consecuencias, analizándolo desde una perspectiva jurídica. El escrito en cuestión, *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, ha sido traducido por Juan Miguel Palacios y prologado por nosotros mismos; cf. I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.

2. o puede ser un principio externo, en tanto que nuestras acciones guarden alguna relación con un ser extraño [254-255].

Este último principio es el principio teológico de la moral y da lugar a una moral teológica, tal y como también se da una teología moral. Sin embargo, este principio teológico también es erróneo, ya que la distinción de lo bueno y lo malo no se basa en la relación con otro ser, sino que *principium morale intellectuale internum est*. Aquello en lo que consista este *principium intellectuale internum*, eso debe ser nuestro fin en la moral, definiéndola; mas esa meta sólo puede ser alcanzada paulatinamente. Todos los imperativos son formas de una exigencia (*Necessitation*) práctica. Una exigencia práctica es una ejecución necesaria (*Notwendigmachung*) de las acciones libres. Ahora bien, nuestras acciones pueden verse exigidas de dos modos: pueden ser necesarias conforme a las leyes del libre arbitrio, siendo entonces prácticamente necesarias, o pueden ser necesarias según las leyes de la inclinación sensible, y entonces son patológicamente necesarias. Así pues, nuestras acciones son exigidas prácticamente, esto es, según leyes de la libertad, o exigidas patológicamente, esto es, según leyes de la sensibilidad. La exigencia práctica es una exigencia objetiva de las acciones libres. La exigencia patológica es una exigencia subjetiva. Por tanto, todas las leyes objetivas de nuestras acciones son prácticamente necesarias, no patológicamente necesarias. Todos los imperativos son sólo formas de la exigencia práctica y encierran una necesidad de nuestras acciones bajo la condición de la bondad. La forma que expresa la necesidad práctica es la *causa impulsiva* de una acción libre y como es exigida objetivamente se la denomina *motivum*. La forma que expresa la exigencia patológica es *causa impulsiva per stimulos*,[34] siendo así que es exigida subjetivamente. Por tanto, toda *necessitatio* subjetiva es una *necessitatio per stimulos*.

Los imperativos enuncian la exigencia objetiva y, como hay tres clases de imperativos, también hay tres clases de bondad.

1. El imperativo pragmático es un imperativo conforme al juicio de la sagacidad y reza más o menos así: la acción es necesaria en tanto que medio para conseguir nuestra felicidad. Aquí el fin ya está

34. Cf. *Erläuterungen zur Psychologia empirica in A. G. Baumgartens Metaphysica*, Ak., XV, 52 (§ 695) y 49 (§ 677). Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 493.

determinado. Se trata, por lo tanto, de una exigencia de la acción sujeta a una condición, pero a una condición válida necesaria y universalmente, y ésta es la *bonitas pragmatica*.

2. El imperativo problemático enuncia lo siguiente: algo es bueno en tanto que medio para un fin apetecido, y ésta es la *bonitas problematica*[35] [255-256].

3. El imperativo moral expresa la bondad de la acción en y por sí misma; por lo tanto, la exigencia moral es categórica y no hipotética. La necesidad moral consiste en la bondad absoluta de las acciones libres, y ésta es la *bonitas moralis*.[36]

De estos tres imperativos se colige lo siguiente:

Toda exigencia moral es una obligación (*Obligation*), mientras que la necesidad de la acción inducida por la regla de la sagacidad o exigencia pragmática no es una obligación. La obligación (*Verbindlichkeit*) es por lo tanto una obligación práctica y, ciertamente, moral. Toda obligación es tal, bien por deber, bien por coacción, como veremos a continuación.

Toda obligación no es sólo una necesidad de la acción, sino también una imposición (*Nöthigung*),[37] una ejecución necesaria de la acción; es por lo tanto *obligatio necessitatio* y no *necessitas*. La voluntad divina es necesaria en lo que atañe a la moralidad, pero la voluntad humana no es necesaria, sino impuesta. Así pues, la necesidad práctica no supone obligación alguna con respecto al Ser supremo; el Ser supremo actúa moralmente de modo necesario, pero carece de obligación alguna. ¿Por qué no digo algo así como: «Dios está en verdad abocado a ser santo»? La necesidad moral es una necesidad objetiva, pero cuando también es al mismo tiempo una necesidad subjetiva no entraña entonces exigencia alguna. La necesidad moral es, pues, una ejecución objetivamente necesaria y, cuando la necesidad subjetiva es contingente, una obligación. Todo imperativo expresa la realización objetivamente necesaria de las acciones, las

35. Sobre la contraposición entre *bonitas pragmatica* y *bonitas problematica*, cf. *Erläuterungen zu A. G. Baumgartens Metaphysica*, Ak., XVII, 181 (§ 903).

36. Cf. *Erläuterungen zu A. G. Baumgartens Initia philosophiae practicae primae*, Ak., XIX, 23 (§§ 39 ss.; Refl. 6.484).

37. En su traducción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica*, Manuel García Morente vierte al castellano esta palabra con la voz «compulsión».

cuales son, sin embargo, subjetivamente contingentes; *v.g.*, «debes comer, si tienes hambre y algo para comer» es una imposición subjetiva al tiempo que objetiva, por lo que no encierra exigencia u obligación alguna. Por lo tanto, en lo que atañe a una voluntad perfecta, para la cual la necesidad moral no es sólo objetivamente necesaria, sino también subjetivamente necesaria, no se dan ni exigencia ni obligación, pero respecto a un ser imperfecto, para el que el bien moral es objetivamente necesario, se dan tanto la exigencia como la imposición y, por ende, también la obligación. Según esto, las acciones morales han de ser meramente contingentes, si tales acciones deben ser ejecutadas por una voluntad moralmente imperfecta que requiere de una imposición para ello, por lo que quedan sujetas a la obligación; y tal es el caso de los hombres. Ahora bien, toda obligación es una *necessitatio practica* y no *pathologica*, una imposición objetiva y no subjetiva. Una exigencia patológica es aquella en que [256-257] los móviles lo son de los sentidos y del sentimiento de lo agradable y lo desagradable. Quien hace algo porque es bueno en sí mismo actúa conforme a motivos y está urgido prácticamente. Así pues, las *causae impulsivae*, en tanto que son extraídas del bien, proceden del entendimiento y aquel que sea inducido por tales causas se ve determinado *per motiva*, mientras que las *causae impulsivae* extraídas del agrado lo son de los sentidos y el que sea inducido por ellas se ve determinado *per stimulos*. Por tanto, toda obligación no es una exigencia pragmática o patológica, sino moral. Los motivos son extraídos, o bien de fundamentos pragmáticos, o bien de fundamentos morales de la bondad intrínseca.

Todo motivo pragmático es siempre condicionado, en tanto que las acciones son medios para la felicidad. Por lo tanto, no se da aquí ningún fundamento de la acción en sí misma, sino en tanto que es un medio. Así, todos los *imperativi pragmatici hypothetice necessitant et non absolute*. Mas los *imperativi morales necessitant absolute* y enuncian una *bonitas absoluta*, tal y como los *imperativi pragmatici* enuncian una *bonitas hypothetica*. Conforme a los fundamentos de la sagacidad la veracidad puede ser mediatamente [38] buena (*v.g.*, en el comercio, donde es tan buena como el dinero en metálico),

38. Otro error en la versión de Collins, donde se dice «inmediatamente», lo cual no tiene sentido dentro del contexto.

pero considerado de manera absoluta el ser veraz es bueno en sí mismo y bajo cualquier respecto, mientras que la falsedad siempre resulta perjudicial. Por tanto, la necesidad moral es absoluta y el *motivum morale* enuncia una *bonitas absoluta*. Cómo es posible que una acción detente una *bonitas absoluta* es algo que no puede ser explicado. Pero por de pronto se vislumbra lo siguiente: el sometimiento de nuestra voluntad bajo reglas de fines universalmente válidos supone la bondad intrínseca y la perfección del libre arbitrio, pues así concuerda con todos los fines. Descendamos por un momento a la casuística: la veracidad concuerda con todas mis reglas, pues una verdad concuerda con la verdad de los otros y se armoniza igualmente con cualquier fin y voluntad ajenos, de modo que cada cual puede ajustarse a ello. Sin embargo, mentir es contradictorio, pues no concuerda con mis fines y con los fines ajenos, de modo que cada cual pueda ajustarse a ello. La bondad moral es por tanto el gobierno de nuestra voluntad mediante reglas, gracias a las cuales todas las acciones de mi libre arbitrio cobran una validez universal. Y tal regla, que es el principio de posibilidad de la [257-258] compatibilidad de todo libre arbitrio, es la regla moral. Toda acción libre no está determinada ni por la naturaleza ni por ley alguna, siendo la libertad algo espantoso,[39] ya que las acciones no están determinadas en absoluto. Ahora bien, una regla es necesaria respecto a nuestras acciones libres, en tanto que gracias a ella todas las acciones son unánimes, y en esto consiste la regla moral. Concordar mis acciones según la regla pragmática es concordarlas según mi arbitrio, pero no con el albedrío del otro —e incluso en ocasiones ni siquiera con el mío propio—, pues este tipo de reglas es extraído del bienestar y como el bienestar no puede ser examinado *a priori*, síguese de ahí que la sagacidad no puede proporcionar regla *a priori* alguna, sino *a posteriori*. Por ello no sirve como regla para todas las acciones;

39. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 344: «Cuando no se restringe la libertad mediante reglas objetivas, sobreviene el mayor caos»; cf. asimismo *Naturrecht Feyerabend*, Ak., XXVII.2.2, 1.320: «No puede imaginarse nada más horrible que cada cual fuera libre sin estar sujeto a ley alguna» y también, por ejemplo, *Metaphysische Anfagsgründe der Rechtslehre*: «El hombre, dentro del Estado ..., pierde por completo su libertad salvaje y sin ley». Cf., por último, el comentario que sobre este pasaje hace Max Küenburg, *Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants*, Innsbruck, 1925, pp. 95 ss.

en tal caso debería ser *a priori*. Por consiguiente, las reglas pragmáticas no concuerdan ni con el albedrío ajeno ni siquiera con el mío propio. De ahí que las reglas tengan que ser algo por lo cual mis acciones valgan universalmente y éstas son deducidas de los fines universales del hombre, en virtud de los cuales nuestras acciones tienen que concordar, y esto son las reglas morales. La moralidad de las acciones es algo muy peculiar, que se diferencia de lo pragmático y de lo patológico, por lo que la moral ha de ser presentada como algo plenamente sutil, puro y especial. Aunque para la bondad moral son tomadas también *causae impulsivae* pragmáticas, y hasta patológicas, cuando no sirven para nada los motivos morales, la única pregunta que atañe a la bondad de las acciones no se interesa por el motor de la bondad, sino por averiguar en qué consiste la bondad de las acciones en sí mismas. El *motivum morale* ha de ser considerado enteramente puro en y por sí mismo, bien distinguido de los móviles de la sagacidad y de los sentidos. En nuestro ánimo estamos bastante bien dotados por naturaleza para distinguir la bondad moral, tan precisa como sutil, de la bondad problemática y pragmática, de modo que la acción es tan pura como si viniera del cielo. Y un fundamento moral puro tiene mayores móviles cuando está entremezclado con motivos patológicos y pragmáticos, pues tales motivos tienen mayor fuerza compulsiva para la sensibilidad; sin embargo, el entendimiento no aprecia la validez universal de las fuerzas compulsivas. La moralidad causa mala impresión, ni agrada ni complace, pero tiene una relación con el bienestar universalmente válido e incluso tiene que [258-259] agradar al Ser Supremo, y éste es el supremo fundamento de motivación.

Tal y como para la sagacidad se requiere un buen entendimiento, la moralidad exige una buena voluntad. Nuestro comportamiento libre consiste únicamente en la buena voluntad. En el plano de la sagacidad la conducta no depende del fin (pues en ese ámbito todos tienen el mismo fin: la felicidad), sino del entendimiento, en tanto que éste examina el fin y el medio para conseguirlo, y puede ser uno más sagaz que otro; así pues, en lo tocante a la sagacidad se requiere un buen entendimiento y en lo que atañe a la moralidad se precisa una buena voluntad. En el terreno de la sagacidad, la voluntad —*v.g.*, «llegar a ser rico»— es buena en relación al fin, pero no en sí misma. Ahora bien, qué cosa sea la voluntad absoluta-

mente buena en sí misma, aquello de lo que depende la bondad moral, es algo que debe ser explicado con precisión.

El motivo moral[40] no tiene que ser sólo diferenciado del motivo pragmático, sino que además ni siquiera puede ser contrapuesto al mismo. Para comprender mejor esto, se ha de tener en cuenta lo siguiente:

Los motivos morales son, o bien *obligandi*, o bien *obligantia*; *motiva obligandi* son los fundamentos para obligar a alguien; pero cuando estos fundamentos son suficientes, entonces son *obligantia*, fundamentos vinculantes. *Motiva moralia non sufficientia non obligant, sed motiva sufficientia obligant.* Hay, por tanto, reglas morales de la obligación que, sin embargo, no vinculan; *v.g.*, «auxiliar a un indigente». Pero también existen reglas morales en sí mismas que obligan sin excepción, no siendo únicamente obligatorias, sino también vinculantes, y hacen necesaria mi acción; *v.g.*, «no debes mentir». Si tanto los *motiva pragmatica* como los *moralia* obligan, ¿significa esto que son *homogenea*? Son tan poco homogéneos que la comparación se asemeja al intento de reemplazar con dinero la honradez de que se adolece o al de una persona poco agraciada que pretendiera volverse bella gracias a sus riquezas; de igual modo mal pueden los *motiva pragmatica* ocupar el lugar de los *motiva moralia* y equipararse con ellos. Pero lo que sí puede ser comparado es la intensidad de la necesidad. Parece como si a juicio del entendimiento fuese más aconsejable preferir la utilidad a la virtud. Ahora bien, la perfección moral y la utilidad no pueden ser comparadas, sería como comparar una milla con un año,[41] pues media una enorme diferencia entre ambos planos tan diversos. ¿Pero cómo es posible entonces [259-260] que los confundamos? *V.g.*, un infeliz le dice a otro: «tú puedes auxiliar al desdichado, pero sin que ello te cause perjuicio alguno». Si en este caso juzga el entendimiento, no existe ninguna diferencia entre el motivo moral y el pragmático, sino entre la acción moral y la pragmática, pues no sólo se me pide considerar la sagacidad en mi provecho, sino también la moralidad. Sólo puedo emplear el superávit de mis recursos en remediar la infelicidad ajena, ya que

40. Cf. G. Achenwall, *Prolegomena juris naturalis*, Gottingoe, 1774 (§§ 11 ss. y 44); cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, editio III, Halae, Magdeburgicae, 1757, §§ 723 y 724 (Ak., XVII, 136 ss.).

41. Esta ilustración no figura en la versión de Menzer.

si el hombre regala sus medios, cae en la indigencia, y se ve obligado a implorar la caridad ajena para sí mismo, viéndose de esta manera fuera del estado moral. Por lo tanto, un motivo moral no puede ser contrapuesto al motivo pragmático, puesto que se trata de cosas heterogéneas.

«De obligatione activa et passiva»[42]

La *obligatione activa* es una *obligatio obligantis* y la *obligatio passiva* es una *obligatio obligati*; esta distinción reviste una suma importancia. El carácter obligatorio de las acciones nobles es una *obligatio activa*; me hallo vinculado a una actuación que, sin embargo, es un mérito. Aquellos deberes[43] por los que podemos obligar a otros son méritos en cuanto los ponemos en práctica. Estamos obligados a actuar para con alguien, sin estar vinculados con él. *Obligati sumus ad actionem ita ut et illi non obligati sumus.* Nos vemos obligados a la acción, pero no para con el sujeto paciente de la misma. Estoy obligado a socorrer al desdichado, por ende, a la acción, mas no para con la persona en concreto; esta sería la *obligatio activa.* Sin embargo, si estoy en deuda con alguien, entonces no sólo estoy obligado al pago, sino también al acreedor, y esa es la *obligatio passiva.* No obstante, podría parecer que todo fuera *obligatio passiva*, ya que, si estoy obligado, también me veo forzado. Mas en el caso de una *obligatio activa* se trata de una instancia de la razón; me veo instado por mi propia reflexión y, por lo tanto, no es algo que se padezca sin más. La *obligatio passiva* tiene que acontecer por mor de algún otro, pero cuando uno es instado por la razón, entonces uno es dueño de sí mismo. Así pues, tal disquisición en materia de obligaciones se muestra muy acertada. *Obligatio passiva est obligatio obligati erga obligantem. Obligatio activa est obligatio erga non obligantem (Aliter: Obligatio activa est obligatio obligantis erga obligatum).*[44]

42. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 492 ss.; A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, Halae Magdeburgicae, 1760, § 15 (Ak., XIX, 13) y G. Achenwall, *Prolegomena juris naturalis*, § 12.

43. Seguimos una vez más la versión de Menzer. La de Collins dice «hechos» (*Thaten*) en lugar de «deberes» (*Pflichten*).

44. El paréntesis no está en la versión de Collins.

Baumgarten[45] sostiene que las obligaciones pueden ser mayores y menores; no puede darse conflicto alguno entre las mismas, ya que en el ámbito de lo moralmente necesario ninguna otra obligación [260-261] puede convertir en necesario a su contrario; *v.g.*, la obligación de saldar la deuda con el acreedor y la de estar agradecido al padre. Si a la primera se la califica de obligación, la otra no lo es; ante el padre estoy obligado condicionalmente, pero frente al acreedor lo estoy categóricamente. Por lo tanto, la primera es una obligación y la otra no. En el primer caso es una exigencia y en el otro no. Así, cabe un conflicto entre motivos, pero no con el deber.

Muchas obligaciones nacen, crecen y cesan. Cuando nacen los niños se origina una obligación y, según van creciendo, crecen también las obligaciones; cuando el niño se hace hombre, cesa la obligación que había de cumplir en cuanto niño; sin duda, todavía continúa obligado para con sus padres, pero ya no como en la infancia, sino ante las buenas obras de sus progenitores. Cuanto más trabaja un trabajador, tanto más crece la obligación; cuando se le paga, cesa la obligación. Ciertas obligaciones no pueden cesar nunca, *v.g.*, para con el benefactor que me ha hecho mucho bien en primer lugar; aun cuando se le haya correspondido seguirá siendo, sin embargo, el primero que me ha hecho bien, y le estaré obligado permanentemente. A pesar de todo, la obligación cesa en un caso, a saber, cuando mi benefactor me juega una mala pasada; cosa que acontece muy raras veces, si uno es agradecido para con su bienhechor.

El acto por el que se origina una obligación se denomina *actus obligatorius*.[46] Todo contrato es un *actus obligatorius*. Mediante un *actus obligatorius* puede originarse una obligación para conmigo mismo, pero también para con otro; *v.g.*, la procreación de los niños es un *actus obligatorius* mediante el cual los padres se imponen una obligación para con los hijos.[47] Ahora bien, respecto a si por la pro-

45. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 16 (Ak., XIX, 14).

46. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 501.

47. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 581 y *Erläuterungen zu G. Achenwalls Juris naturalis pars posterior*, Ak., XIX, 351-356 (Refls. 7.382, 7.384 y 7.390), así como *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak., VI, 280-282. Cf. asimismo J. G. H. Feder, *Grundriß der philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauche seiner Zuhörer*, Coburgo, 1767 (pp. 280 ss.).

creación los hijos quedan obligados ante sus padres, pienso que no es así, ya que la existencia no es una obligación; pues el mero hecho de existir no entraña dicha alguna en sí mismo, si bien para ser infeliz haya que existir; por el contrario, los padres sí están obligados a la manutención de los hijos. Allí donde las acciones no son libres en absoluto, donde no se da personalidad alguna, no cabe ninguna obligatoriedad; *v.g.*, el hombre no tiene obligación de contener el hipo, pues se trata de algo que no está en su mano. De cara a la obligación se presupone, por lo tanto, el uso de la libertad.

La obligación se divide en *positiva* y *naturalis*. La *obligatio positiva*[48] se origina por medio de una determinación positiva y [261-262] arbitraria, mientras que la *obligatio naturalis* tiene su origen en la naturaleza misma de las acciones. Toda ley es, o bien natural, o bien arbitraria. Cuando la obligación nace *e lege naturali* y tiene como fundamento la acción en cuanto tal se trata de una *obligatio naturalis*, pero cuando tiene su origen *e lege arbitraria* y tiene su fundamento en el arbitrio de otro, entonces es *obligatio positiva*. Crusius[49] opina que toda obligación descansa en el arbitrio de algún otro. A su parecer, toda obligación sería una imposición *per arbitrium alterius*. Sin duda, cree ilusoriamente que, al verme urgido *per arbitrium alterius*, sólo me veo urgido *per arbitrium internum*, pero no *per arbitrium externum* y, por tanto, por la condición necesaria del arbitrio en general, en virtud de lo cual se da también una obligación universal. La *obligatio positiva* no atañe de modo inmediato a la acción, sino que nos vemos obligados a una acción, la cual es indiferente en sí misma. Así pues, toda *obligatio positiva est indirecta* y no *directa*; *v.g.*, si no debo mentir a causa de que Dios lo ha prohibido, esto significa que Dios lo ha prohibido porque la mentira no le complacía y, por tanto, podría no haberla prohibido, si hubiera querido. Sin embargo, la *obligatio naturalis* es *directa*: no he de mentir no porque Dios lo haya prohibido, sino porque es malo en sí

48. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 29 (Ak., XIX, 19).

49. Kant alude al tratado *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, fechado en 1742 (*Opuscula philosophico-theologica*, Lipsae, 1750), en cuyo § 49 se dice: «Es igitur obligatio illa inter superiorem et inferiorem relatio, qua hic ad voluntati illius parendum ob suam ab illo dependentiam impellitur» (C. A. Crusius, *Kleinere philosophischen Schriften* —ed. de S. Carboncini y R. Finster—, Georg Olms, Hildesheim, 1987, p. 152).

mismo. La moralidad estriba en que la acción sea ejercida por mor de la índole interna de la propia acción; por lo tanto, no es la acción la que constituye la moralidad, sino la disposición de ánimo [50] que entraña dicha acción. Hacer algo porque está prohibido o comporta un provecho, abstenerse de algo porque está prohibido o acarrea un perjuicio, no entraña disposición de ánimo alguna. Hacer algo porque es absolutamente bueno en sí mismo, eso es un talante [51] moral. Así pues, una acción no ha de tener lugar porque Dios la quiera, sino porque es justa o buena en sí misma, y sólo porque dicha acción es así, Dios la quiere y nos la demanda.

La *obligatio* puede ser *affirmativa* y *negativa*,[52] y la *negativa* no es el contrapunto de la *positiva*, sino de la *affirmativa*. La primera nos obliga *ad committendum* y la segunda *ad omittendum*. Las *consectaria* de la acción, ya sean buenas o malas, pueden ser *naturalia* y *arbitraria*, así como *physica* y *moralia*; así por ejemplo, la consecuencia de la índole de una acción es *consectaria physica*. Baumgarten considera las *consectaria* como *naturalia* y *arbitraria*. Las *naturalia* son tales que emanan de la acción [262-263] misma; las *arbitraria* emanan del arbitrio de algún otro ser, *v.g.*, los castigos. Las acciones son, ora directamente buenas o malas en sí mismas, ora indirecta o fortuitamente buenas o malas. La bondad de la acción es, por tanto, *vel interna vel externa*.

La perfección moral es *vel subjectiva vel objectiva*. La perfección objetiva se cifra en la acción misma; la bondad subjetiva se basa en la conformidad de la acción con el arbitrio de otro. La *moralitas objectiva* está enclavada, por lo tanto, en la acción misma. El arbitrio supremo, que contiene el fundamento de toda moral, es el divino. Ahora bien, nosotros podemos considerar en todas nuestras acciones moralidad subjetiva u objetiva. Las leyes objetivas de las acciones son *praecepta* y las subjetivas son máximas; estas últimas raramente coinciden con las leyes objetivas de las acciones. Podemos considerar la moralidad objetiva como moralidad subjetiva de la voluntad divina, pero no como moralidad subjetiva de la volun-

50. Así traducimos *Gesinnung*, tal y como hiciera Manuel García Morente en su versión castellana de la *Crítica de la razón práctica*.

51. También traducimos aquí *Gesinnung*, sólo que ahora lo hacemos con un deje arangureniano.

52. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 31 (Ak., XIX, 19).

tad humana.[53] La disposición de ánimo divina es moral, pero no así la del hombre. La disposición de ánimo divina o la moralidad subjetiva divina coincide con la moralidad objetiva, y puede afirmarse, por lo tanto, que cuando actuamos conforme a la moralidad objetiva también lo hacemos conforme a la voluntad divina, de modo que todas las leyes morales son *praecepta*, puesto que son reglas de la voluntad divina.

En lo concerniente al discernimiento moral todos los fundamentos son objetivos y ninguno ha de ser subjetivo. Pero en lo que atañe a los móviles [54] morales sí caben fundamentos subjetivos. Por tanto, los fundamentos del discernimiento son objetivos, pero los fundamentos de la ejecución también pueden ser subjetivos; para distinguir lo que es moralmente bueno o malo se ha de juzgar conforme al entendimiento, esto es, objetivamente, pero para acometer una acción puede haber también fundamentos subjetivos. La cuestión de si algo es moral atañe a la acción misma. La bondad moral es, por lo tanto, algo objetivo, pues no consiste en la coincidencia con nuestras inclinaciones, sino que es tal en y por sí misma. Las leyes subjetivas son tomadas de la índole particular de este o aquel sujeto y, al ser únicamente válidas en relación con tal o cual sujeto, están restringidas a ese sujeto en particular. Pero las leyes morales deben ser universalmente válidas y relativas a las acciones libres en general, sin considerar la divergencia del sujeto. En la voluntad divina las leyes subjetivas [263-264] de su divina voluntad son una y la misma cosa que las leyes objetivas de la buena voluntad universal;[55] con todo, su ley subjetiva no es el fundamento de la moralidad; es bueno y santo porque su voluntad se ajusta a la ley objetiva.[56] Así pues, la cuestión de la moralidad no descansa de ningún modo en fundamentos subjetivos y puede constituirse únicamente con arreglo a fundamentos objetivos. Establecer una distinción entre moralidad objetiva y moralidad subjetiva sería un auténtico despropósito, ya que toda moralidad es objetiva; sólo la condición de aplicación de la moralidad puede ser subjetiva.

53. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 414 y *K.p.V.*, Ak., V, 20.
54. Traducimos aquí *Triebfeder*, obviando el extraño criterio aplicado por Manuel García Morente, quien prefería «motor» a «móvil».
55. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 72 y 32.
56. Kant está siendo fiel aquí a su divisa de que «La religión no es un fundamento de la moral, sino al revés» (Refl. 6.759; Ak., XIX, 150).

Para Baumgarten,[57] la primera ley de la moralidad es la siguiente: *fac bonum et omitte malum*. Examinemos el significado de la primera parte del principio: *fac bonum*. Lo bueno tiene que ser bien diferenciado de lo agradable; lo agradable atañe a la sensibilidad, lo bueno al entendimiento. El concepto de lo bueno es un objeto que complace a todos, y puede ser juzgado consecuentemente por el entendimiento. El agrado conviene únicamente a la complacencia privada. Por lo tanto, el mencionado principio podría expresarse también así: «haz lo que tu entendimiento te presente como bueno y no aquello que resulta agradable a tus sentidos». El deber significa en todo momento la bondad de lo bueno y no de lo agradable;[58] constituye una verdadera tautología. En este principio se podría haber incluido esta distinción de la bondad, formulándose así: «haz lo que es moralmente bueno»; sin embargo, en ese caso habría de añadirse otra regla que especificara en qué consiste la bondad moral. Por todo ello, no puede servir en modo alguno como principio de la moralidad. No todos los *imperativi* son *obligationes* —como sostiene Baumgarten—, ya que los *imperativi problematici et pragmatici* no son *obligationes* (cf. *supra*).

La obligación es —según Baumgarten— la combinación de los fundamentos más elevados de mi actuación, pues afirma que lo bueno encierra dentro de sí fundamentos propulsores de mi actuación, así como que cuanto más refinado es lo bueno también son más refinados los fundamentos que me inducen a actuar. Sin embargo, el adagio *fac bonum et omitte malum* no puede ser un principio moral con carácter obligatorio, pues lo bueno puede ser de muy diversas maneras dependiendo del fin apetecido, ya que se trata de un principio de la habilidad y de la sagacidad, mas tratándose de lo bueno en materia de acciones morales habría de ser un principio moral. Por consiguiente, es éste un *principium vagum*; es más, se trata de un *principium tautologicum*. Una regla tautológica es aquella que debiendo resolver una cuestión aporta una solución vacua. Si la cuestión es «¿qué debo hacer en lo concerniente a mis obligaciones?», y la respuesta reza: «haz lo bueno y omite lo malo» [264-265], ésta es una respuesta sin contenido, ya que *fac* significa tanto como

57. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 39 (Ak., XIX, 23) y el comentario de Kant en la Refl. 6.483.
58. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 58 ss.

«es bueno que suceda»; por consiguiente, la sentencia en cuestión viene a decir: «es bueno que hagas lo bueno», y es una perfecta tautología. No ayuda a identificar lo que sea bueno, se limita a afirmar que debo hacer lo que debo hacer. Ninguna ciencia es tan rica en principios tautológicos como la moral, donde se ofrece como solución la propia cuestión; la cuestión es tautológica con la resolución del problema, pues lo que se hallaba implícito en el problema es explicitado en la solución, es decir, se opera tautológicamente. La moral está plagada de tales principios y cada cual piensa haberlo hecho todo cuando ha mostrado y explicado así a sus discípulos los principios de la moral, de modo semejante a como, por ejemplo, un médico dijera a su paciente, quien padece de estreñimiento: «lubrique sus intestinos, no retenga sus gases y procure tener buenas digestiones»; esto es, le instruyera sobre lo que ya debía saber. De este tenor son las reglas tautológicas del discernimiento.

Respecto a la cuestión sobre «cuáles son las condiciones bajo las que mis actuaciones son buenas», Baumgarten sostiene lo siguiente:[59] *bonorum sibi oppositorum fac melius*, corolario del principio tautológico precedente. La abnegación denota aquí altruismo, viene a significar ese sacrificio que consiste en renunciar a un bien pequeño en aras de obtener uno mayor. Esta abnegación significa admitir lo malo con tal de evitar un mal mayor. La abnegación puede ser pragmática o moral. Puedo desechar una ventaja con miras a lograr una mayor; en esto consiste la *abnegatio pragmatica*. Pero cuando no acometo una acción basada en un fundamento moral para hacer otra cosa mejor, ésta es la *abnegatio moralis*.

El principio que Baumgarten[60] sitúa como fundamento de la obligación (a saber: *quaere perfectionem, quantum potes*) está, cuando menos, formulado de una manera poco precisa, si bien aquí no nos hallamos ante una tautología en cuanto tal y nos es algo más útil. ¿Qué es perfecto? Hay que distinguir entre la perfección de la cosa y la del hombre. La perfección de la cosa es la suficiencia de todos los *requisita* para su constitución, y viene a identificarse con completitud. Pero la perfección del hombre no significa todavía moralidad; cabe distinguir entre perfección y bondad moral. La per-

59. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 40 (Ak., XIX, 24).

60. Cf. *ibid.*, § 43 (Ak., XIX, 24) y Refl. 6.487.

fección es la integridad del hombre en relación con sus fuerzas, capacidades y destreza para llevar a cabo cuantos objetivos se proponga. La perfección puede ser mayor o menor; uno puede ser más perfecto que otro. Sin embargo, la bondad es la propiedad [265-266] de servir a esta perfección bien (*gut*) y eficazmente (*wohl*). Por lo tanto, la bondad moral consiste en la perfección de la voluntad y no de la capacidad. Únicamente a una buena voluntad le compete la consumación y la capacitación de todas las fuerzas, el poner en práctica todo lo que quiere la voluntad.[61] Así pues, podemos decir que la perfección sólo atañe muy indirectamente a la moralidad. Otro principio moral de Baumgarten es éste: *Vive convenienter natura.*[62] Se trata de un principio estoico. Aunque existen muchos principios en la moral, ninguno puede ser cierto, pues sólo puede haber un principio verdadero. Si el principio se formula así: «Vive conforme a las leyes que la naturaleza te proporciona por medio de la razón», entonces sería tautológico, ya que vivir conforme a la naturaleza significaría disponer las acciones conforme al ordenamiento físico de las cosas naturales, y sería por lo tanto una regla de prudencia, pero no un principio moral; incluso ni siquiera sería una buena regla de la sagacidad, pues vendría a decir: «dispón tus acciones de modo que coincidan con la naturaleza». Mucho menos representa un principio de la moralidad. El último principio es: *ama optimum, quantum potes.*[63] Este principio sirve de tan poco como los precedentes. Nosotros queremos todo cuanto concierne a la perfección y, en la medida en que cada uno quiera esto, se contribuye en algo a ella. Pero hay dos modos de querer algo: por inclinación o

61. «Aun cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder—, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor. Sería, por decirlo así, como la montura para poder tenerla más a la mano en el comercio vulgar o llamar la atención de los poco versados; que los peritos no necesitan de tales reclamos para determinar su valor» (*Grundl.*, Ak., IV, 394).

62. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 45 (Ak., XIX, 25).

63. Cf., *ibid.*, § 48 (Ak., XIX, 26).

por principios. Así también quiere un bribón lo bueno por principios, pero lo malo por inclinación.

Por consiguiente, todos estos aforismos no son principios de la moralidad.

Sobre la coacción moral[64]

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que la constricción puede ser de dos clases: objetiva y subjetiva. La subjetiva es la representación de la acción en el sujeto *per stimulos* o *per causas impulsivas*. La constricción objetiva tiene lugar cuando la necesidad de la acción estriba en motivaciones objetivas.[65] La coacción subjetiva es la constricción de una persona por aquello que tiene la mayor fuerza impositiva dentro del propio sujeto. Esta coacción no es por lo tanto una necesidad, sino una imposición de la acción. Pero el ser que es constreñido ha de ser tal que no acometiera esa acción sin imposición, al tener razones contrarias a dicha acción. Así pues, Dios no puede [266-267] ser constreñido. La coacción es una imposición de una acción que tiene lugar a regañadientes. Esta imposición puede ser objetiva y subjetiva. Así, por una inclinación se renuncia a algo de mala gana al hacerlo en pos de otra cosa; *v.g.*, un avaro deja escapar un pequeño beneficio cuando con ello consigue uno mayor, pero a regañadientes, pues hubiera preferido tener los dos. Toda coacción es patológica o práctica. La coacción patológica es la comisión necesaria de una acción *per stimulos*; la coacción práctica es la comisión necesaria de una acción que tiene lugar de mala gana *per motiva*. Ningún hombre puede verse coaccionado patológicamente, a causa de la voluntad libre. El albedrío humano es un *arbitrium liberum*, que no se ve constreñido *per stimulos*. El del animal es un *arbitrium brutum* y no *liberum*, porque puede ser constreñido *per stimulos*. Así, por ejemplo, cuando un hombre es apremiado a una acción por un cúmulo de angustias atroces, puede pese a todo no verse constreñido a actuar y soportar la angustia. Es cierto que puede ser coaccionado comparativamente, mas no estrictamente, ya que siempre le cabe la posibilidad de obviar los impulsos sensibles,

64. Cf. *ibid.*, §§ 50 ss. (Ak., XIX, 27 ss.).
65. Esta última frase falta en la versión de Collins.

lo cual constituye la naturaleza del *liberum arbitrium*.[66] Los animales están urgidos *per stimulos*, de manera que un perro ha de comer cuando le entra hambre y tiene comida ante sí; sin embargo, el hombre puede contenerse en ese mismo caso. Por lo tanto, un hombre puede verse coaccionado patológicamente, pero sólo de modo comparativo (*v.g.*, mediante la tortura). Una acción a la que no se puede oponer resistencia es necesaria. Aquellos motivos que no consiguen contrarrestar las fuerzas humanas son impositivamente irresistibles. Sin embargo, el hombre puede ser coaccionado prácticamente *per motiva*, aunque la expresión correcta en este caso no es la de «coaccionado», sino la de «inducido» (*bewogen*). Esta coacción no es subjetiva, pues de lo contrario no sería práctica, teniendo lugar *per motiva* y no *per stimulos*, ya que los *stimuli* son *motiva subjective moventia*.

Una acción puede ser prácticamente necesaria en un ser libre, hasta el punto de que no pueda ser superada, siempre y cuando no contradiga la libertad. De este modo, Dios tiene que recompensar necesariamente a los hombres cuya conducta es adecuada a la ley moral, obrando así conforme a la regla del óptimo querer, pues ese comportamiento concuerda con la ley moral y, por ende, también con el arbitrio divino. Así es como un hombre honrado puede no mentir y, de hacerlo, no lo hará de buen grado. Por lo tanto, pueden darse acciones necesarias sin contradecir a la libertad. Esta [267-268] constricción práctica sólo puede tener lugar en el hombre, pero no en Dios. Así, por ejemplo, ningún hombre se desprende con gusto de lo que es suyo, pero si su hijo sólo puede salvarse con esa pérdida, entonces lo hace urgido patológicamente y, por consiguiente, estando constreñido por motivaciones de la razón, es decir, constreñido sin contradecir la libertad.[67] Sin duda, acometemos esas acciones con desagrado, pero lo hacemos porque son buenas.

66. Compárese esta definición del libre albedrío con la de voluntad libre dada en la *Fundamentación* (cf. *Grundl.*, Ak., IV, 446).

67. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 450: «Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a las leyes morales en el orden de los fines».

De la constricción práctica

La constricción no es sólo patológica, sino que también puede ser práctica. La constricción práctica no es subjetiva, sino objetiva, pues si fuera subjetiva sería una *necessitatio patologica.* A la libertad no le conviene ninguna otra constricción que la práctica *per motiva.* Estos *motiva* pueden ser *pragmatica* o *moralia.* Los *pragmatica* son tomados de la *bonitas mediata.*[68] Los *moralia* son tomados de la *bonitas absoluta* del libre arbitrio.

Un hombre es tanto más libre cuanto más constreñido moralmente pueda estar. Cuanto mayor sea la constricción patológica —lo que acontece de modo meramente comparativo— tanto menor será la libertad. Pero subrayemos lo anterior: cuanto más constreñido se esté, moralmente —se entiende—, tanto más libre se será. Uno se ve constreñido moralmente por *motiva objective moventia*, por motivos inductores de la razón, los cuales, al carecer de estímulo alguno, comportan la mayor libertad. Por consiguiente, un mayor grado de libertad es algo propio de la constricción moral, pues con ello se robustece el *arbitrium liberum*, el cual se ve libre de los *stimuli* al poder ser constreñido por motivos. Uno se libera de los estímulos en proporción inversa a su constricción moral. La libertad aumenta con el grado de moralidad. En Dios no se da *necessitatio practica* alguna, pues en él las leyes subjetivas son una y la misma cosa con las objetivas; pero en el hombre sí tiene lugar una *necessitatio practica*, pues al hacerlo con desagrado ha de ser constreñido. Cuanto más condescendiente sea con los motivos morales tanto más libre será.

El que es más libre tiene tanta menos obligación. En la medida en que alguien se halla sometido a ella no es libre, mas en cuanto cese la obligación será libre. Por lo tanto, nuestra libertad disminuye con la obligación, pero en Dios la libertad no disminuye con la necesidad moral, puesto que una voluntad plenamente buena no está obligada para con ello [268-269]; una voluntad tal que quiera en sí misma cuanto es bueno no puede ser obligada, pero los hombres, como su voluntad es mala, sí pueden ser obligados. Así uno no es libre cuando admite beneficio; sin embargo, comparativamente sí podemos tener más libertad en unos casos que en otros.

68. Esta frase no es recogida por Collins.

Bajo la *obligatio passiva*[69] se es menos libre que bajo la *obligatio activa*. No podemos ser constreñidos a actuar magnánimamente, pero sin embargo estamos obligados a ello. Podemos ser constreñidos a las acciones del deber, quedando entonces sujetos a la *obligatio passiva*. Quien está sujeto a la *obligatio passiva* para con alguien es menos libre que aquel que puede obligarle.

Poseemos *obligationes internae erga nosmet ipsos* en relación a las cuales somos plenamente libres desde un punto de vista externo; cada cual puede hacer con su cuerpo lo que guste, pues es algo que a nadie le importa, pero internamente no se es libre, sino que cada cual está ligado por los fines esenciales y necesarios de la humanidad.

Toda obligación es un tipo de constricción; en el ámbito de la coacción moral, o bien somos constreñidos externamente, o bien nos constreñimos nosotros mismos; esta última es una *coactio*[70] *interna*. Uno puede verse constreñido moralmente por otro cuando éste nos impone, en virtud de motivos morales, una acción que ejecutamos con desagrado. Supongamos, por ejemplo, que estoy en deuda con alguien y éste me dice: «Si quieres ser un hombre honrado, has de pagarme; yo no voy a denunciarte, pero tampoco te puedo perdonar la deuda, porque necesito lo que me debes»; en ese caso se trata de una coacción moral externa, que ha sido inducida por el arbitrio ajeno. Uno es tanto más libre cuanto más puede constreñirse a sí mismo. Y cuanto menos lícito sea para otros el constreñirle, tanto más libre será internamente. Todavía hemos de distinguir aquí la capacidad de ser libre y la condición de serlo. La capacidad de ser libre puede ser grande, aunque la situación sea poco propicia para ello. Cuanto mayor es mi capacidad de ser libre, cuanto más libre de los *stimuli* se ve la libertad, tanto más libre es el hombre. Si el hombre no precisara de la autoconstricción, sería enteramente libre; su voluntad sería entonces completamente buena y haría de buen grado todo el bien, ya que no requeriría autoconstreñirse para ello; pero no es éste el caso del hombre, si bien unos se aproximan a ello más que otros, pues en unos los estímulos sensibles (*stimuli*) son más fuertes que en otros. Cuanto más [269-270] se ejercita la autoconstricción, tanto más libre se es. Algunos son proclives por

69. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 114 ss. y 144.
70. En Collins se lee *conditio* en vez de *coactio* (Menzer).

naturaleza a la generosidad, a la indulgencia y a la honradez, y por lo tanto pueden autoconstreñirse mucho mejor y ser más libres. Pero ningún hombre está dispensado de la autoconstricción. La obligación es interna o externa. *Obligatio externa est necessitatio moralis per arbitrium alterius. Obligatio interna est obligatio moralis per arbitrium propium*. Un arbitrio es un apetito que está en mi mano. Un deseo, sin embargo, es un apetito que no está a mi alcance.[71] La constricción mediante un arbitrio ajeno es *necessitatio moralis externa*, pues ese ser extraño tiene facultad para constreñirme y la obligación que resulta de ello es *obligatio externa*. La *necessitatio moralis*, que no tiene lugar por medio de un arbitrio ajeno, sino por el propio, es la *necessitatio moralis interna* y la obligación que resulta de ello es *obligatio interna*. *V.g.*, la obligación de ayudar a alguien es de tipo interno. La restitución de la ofensa es moralmente necesaria por mor del arbitrio ajeno y es *obligatio externa*.

Las *obligationes* externas son mayores que las internas, dado que las *obligationes* externas son, a su vez, internas, mas no al contrario. La *obligatio externa* supone ya que las acciones se sitúan bajo la moralidad y, por ende, es *interna*; la *obligatio externa* es por ello una obligación, puesto que la acción ya es *interne* una obligación. Pues, por el hecho de que la acción es un deber, esto constituye una obligación interna, pero como siempre puedo constreñir a otro a cumplir con ese deber, entonces es asimismo una *obligatio externa*. En la *obligatio externa* mi acción ha de concordar con el arbitrio de otro, y también puedo ser constreñido yo por él. La *obligatio externa* también puede ser patológicamente impuesta por otro; si alguien no se deja constreñir moralmente, siempre cabe la coacción patológica. En definitiva, todo derecho detenta la atribución de coaccionar patológicamente.

Las *obligationes* internas son imperfectas, puesto que no podemos ser coaccionados a tal efecto. Sin embargo, las *obligationes externae* son *perfectae*, pues en ellas concurre además de la obligación interna la necesidad externa.

La obligación conforme a la cual satisfacemos toda obligación es,

71. Estas afirmaciones pueden ser cotejadas con este pasaje de la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*: «Siempre que el apetito se halle unido a la conciencia de la capacidad de su acción para producir el objeto, el apetito se llama arbitrio; si no está, en cambio, unido a dicha conciencia, el acto del mismo se llama deseo» (*Met. d. Sitten*, Ak., VI, 213).

o bien interna, y entonces se denomina deber, o bien externa [270-271], y entonces se llama coacción. Si satisfago mi obligación por el arbitrio ajeno, entonces me veo forzado a ello, pues se trata de una motivación externa y ejecuto la acción por coacción; por tanto, *stimulus pro arbitrio alterius necessitans est coactio*.[72] Pero si satisfago mi acción por mi propio arbitrio, entonces la motivación es interna y ejecuto la acción por deber. Tanto el que satisface su obligación por deber, como el que satisface la suya por coacción, cumplen con su obligación, mas el primero lo hace por mor de una motivación interna y el segundo por una motivación externa. El soberano no repara en qué tipo de motivación se ha seguido para cumplir las obligaciones para con él, resultándole indiferente que se cumplan por deber o por coacción. Pero los padres reclaman a sus hijos el cumplir con sus obligaciones por deber. Por lo tanto, cuando Baumgarten[73] divide la obligación conforme al criterio de que se realice por deber o por coacción, se equivoca. La obligación no puede dividirse así, ya que la coacción no entraña obligación alguna; las obligaciones tienen que ser distinguidas en sí mismas, según se originen *ex arbitrio alterius* —serán entonces *externae*— o *ex arbitrio propio* —serán entonces *internae* (cf. *supra*). Únicamente los *motiva satisfaciendi* de toda obligación pueden ser *externae* o *internae*, y pueden distinguirse así: las motivaciones internas que manan de mi arbitrio son deberes; las que manan del arbitrio ajeno son coacción. Las *obligationes*, sin embargo, pueden ser cualesquiera. Los motivos objetivos son tomados del objeto y son fundamentos de aquellos que debemos hacer.[74] Los motivos subjetivos[75] son fundamentos del sentimiento y de la determinación de la voluntad, de la regla para hacer algo. Según los fundamentos objetivos, las obligaciones son internas y externas; según los fundamentos subjetivos, son deber o coacción.

Las *obligationes* cuyas motivaciones son subjetivas o internas son obligaciones éticas. Aquellas cuyas motivaciones son objetivas o externas son estrictamente jurídicas; las primeras son obligaciones del

72. Tampoco esta frase figura en la versión de Collins.

73. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 60 (Ak., XIX, 32) y Refl. 6.499.

74. Una nueva omisión de Collins.

75. En Collins son «objetivos», algo a todas luces imposible en virtud del contexto.

deber y las segundas de la coacción. La distinción entre derecho y ética no descansa en la índole de la obligación, sino en los motivos por los que cumplir con las obligaciones. La ética habla de toda clase de obligaciones, sean obligaciones de la benevolencia, de la nobleza, de la bondad u obligaciones del deber; la ética tiene en cuenta toda obligación cuya motivación sea interna, y la pondera por el deber y por la índole interna de la cosa misma, y no por la coacción. En cambio el derecho considera el cumplimiento de la obligación [271-272] no por deber, sino por coacción; las obligaciones son consideradas tal y como se mantienen por mor de la coacción.

Tenemos obligaciones ante Dios; pero Dios no exige únicamente que ejecutemos esas obligaciones, sino que debemos hacerlo de buen grado en base a motivaciones internas. Las *obligationes* para con Dios no se cumplen a entera satisfacción si ello se hace mediante coacción; han de ser ejecutadas por deber. Al hacer algo guiado por un buen sentimiento, lo hago por deber y la acción es ética, pero si lo hago únicamente por coacción, la acción sólo es correcta jurídicamente. Se da por lo tanto una verdadera distinción de las obligaciones cuando se las divide en *internae et externae,* mas no radica en ella la distinción entre la ética y el derecho, sino que su distingo se basa en los motivos de estas obligaciones, ya que podemos cumplir con las obligaciones por deber y por coacción. El arbitrio ajeno me puede forzar a cumplir una *obligatio externa,* aunque no me coaccione y la ejecute por deber; sin embargo, si me coacciona realmente, entonces la ejecuto por coacción. La *obligatio externa* no es tal por el mero hecho de que yo pueda ser coaccionado por ella. De la obligación se desprende como un corolario la atribución de coaccionar.

De las leyes

Toda fórmula que exprese la necesidad de mis acciones es una ley. Así, puede haber leyes naturales en las que las acciones se hallan bajo una regla universal o también leyes prácticas. Todas las leyes son físicas o prácticas. Las prácticas expresan la necesidad de las acciones libres y son, o bien subjetivas, en la medida en que éstas son llevadas a cabo por los hombres, o bien objetivas, en la medida en que deben tener lugar. Las objetivas son de dos tipos: pragmáticas y morales. Trataremos aquí de estas últimas.

El derecho, en la medida en que denota legitimidad, estriba en la conformidad de la acción con la regla del derecho, siempre y cuando la acción no se oponga a la regla del arbitrio o a la posibilidad moral de la acción, es decir, que la acción no se contradiga con la ley moral. Ahora bien, el derecho tomado como ciencia es el conjunto de todas las leyes jurídicas. *Jus in sensu propio*[76] *est complexus legum obligationum externarum, quatenus simul sumuntur. Jus in sensu propio* [272-273] *est vel jus late dictum, vel jus stricte dictum. Jus late dictum* es el derecho de la equidad.[77] *Jus stricte dictum* es el derecho en sentido estricto, en tanto que facultad para coaccionar. Hay, por tanto, un derecho general[78] y un derecho coercitivo. La ética se contrapone al *jus strictum* y no al *jus* en general. La ética se refiere a las leyes de las acciones libres, en la medida en que [no podemos ser coaccionados a ellas. El *jus strictum*, sin embargo, se refiere a las leyes de las acciones libres en la medida en que[79]] podemos ser coaccionados a ellas. El *jus stricte* es, o bien *positivum seu statutarium*, o bien *jus naturale*. *Jus positivum* es el que se origina en el arbitrio humano; *jus naturale*, en cambio, es aquel en que la razón examina la naturaleza de las acciones. *Jus positivum est vel divinum vel humanum*. El *jus positivum* contiene mandatos, mientras que el *jus naturale* alberga leyes en su seno. Las leyes divinas son al mismo tiempo mandatos divinos o, lo que es igual, el *jus naturale* es a la vez el *jus positivum* de la voluntad divina, pero no porque se hallen en su voluntad, sino más bien porque se encuentran en la naturaleza del hombre. Todas las leyes divinas son leyes naturales, ya que Dios también puede dar una ley positiva. Tanto el *jus positivum* como el *jus naturale* pueden ser un derecho general o un derecho coercitivo. Muchas leyes son únicamente leyes de la equidad. Sin embargo, el *jus equitatis* está poco cultivado y sería deseable que los tribunales juzgaran conforme a esa

76. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, §§ 95 ss. (Ak., XIX, 46 ss.); cf. asimismo *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 134 ss.

77. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 573 y *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 433.

78. En Menzer se lee «estricto».

79. Lo que va entre corchetes no figura en la versión de Collins. Se diría que se trata de un simple error de transcripción, habiéndose omitido inadvertidamente una línea.

pauta, dado que sólo han de juzgar *valide*; con todo, el *jus equitatis* no es un derecho externo, y es únicamente válido *coram foro conscientiae*. En la esfera del *jus positivum et naturale* se trata siempre del *jus strictum* y no del *jus equitatis*, pues éste sólo compete a la ética. Todos los deberes, incluidos los coercitivos, pertenecen igualmente al ámbito de la ética, si el motivo de su cumplimiento es tomado de la disposición interna. Y es que las leyes pueden ser competencia del derecho o de la ética según su contenido, mas también según el motivo de su aplicación. El terrateniente no exige que se abonen sus contribuciones gustosamente, pero la ética exige que se asuma esa obligación con agrado; si bien, tanto el que tribute de buen grado, como quien lo haga por mor de la coacción, son igualmente súbditos.

La disposición de ánimo no puede ser exigida por el soberano, puesto que su naturaleza interna impide reconocerla. La ética, sin embargo, prescribe actuar por mor de una buena disposición de ánimo. La observancia de la ley divina es el único caso en que derecho y ética coinciden, constituyendo ambas leyes coercitivas con respecto a Dios, ya que Dios puede coaccionar tanto las acciones éticas como las acciones jurídicas, pero exigiendo [273-274] siempre tales acciones no por mor de la coacción, sino del deber. Por lo tanto, una acción puede detentar una *rectitudo juridica* en la medida en que coincida con las leyes coercitivas, pero la conformidad de la acción con las leyes por mor del talante y del deber sólo compete a la moralidad, la cual consiste en una complaciente disposición de ánimo. Por consiguiente, hay que distinguir la bondad moral de la acción de la *rectitudo juridica*. La *rectitudo* es el género y, si es meramente jurídica, carece de bondad moral. Así, la religión puede observar una *rectitudo juridica*, si se cumple el mandato divino por coacción y no por una buena disposición de ánimo. Pero a Dios no le interesa la acción, sino el corazón. El corazón es el principio del talante moral. Por tanto, Dios quiere la bondad moral y ésta merece recompensa. Por consiguiente, se ha de cultivar el talante de cumplir con los deberes y esto es lo que dice el Maestro del Evangelio, al afirmar que todo debe hacerse por amor a Dios. Amar a Dios significa acatar gustosamente sus mandatos.

Las *leges* pueden ser *preceptivae*, cuando ordenan algo, *prohibitivae*, cuando prohíben determinadas acciones y *permissivae*, cuando consienten otras. *Complexus legum praeceptivarum* es *jus mandati*,

complexu legum prohibitivarum es *just vetiti*; cupiendo imaginar también un *jus permissi*.

Acerca del principio supremo de la moralidad [80]

Ante todo, hemos de distinguir aquí dos apartados: 1) el principio del discernimiento de la obligación y 2) el principio de la ejecución o cumplimiento de la obligación. En este contexto hemos de distinguir la pauta y el móvil. La pauta es el principio del discernimiento y el móvil el de la puesta en práctica de la obligación; si se confunden ambos planos todo resulta falso en el ámbito de la moral.

Si la cuestión es: «¿qué es moralmente bueno y qué no?», entonces entra en juego el principio del discernimiento, gracias al cual juzgo la bondad de las acciones. Mas si la cuestión es: «¿qué me impulsa a vivir conforme a la ley?», entonces es el principio del móvil el que aparece en escena. La equidad de la acción es el fundamento objetivo, pero no el subjetivo. Aquellos motivos que me impulsan a hacer aquello que el entendimiento dice que debo hacer son *motiva subjective moventia*. El principio supremo de todo enjuiciamiento moral descansa en el entendimiento y el principio supremo del acicate moral para ejecutar esa acción descansa en el corazón [81] [274-275]. Este móvil configura el talante moral. Este principio del móvil no puede confundirse con el principio del discernimiento. El principio del discernimiento es la norma y el principio del impulso es el móvil. La norma reside en el entendimiento, pero el móvil mora en el talante moral. El móvil no debe hacer las veces de la norma. Esto entraña simultáneamente un error práctico, por el que queda suprimido el móvil, y un error teórico, que acaba con el juicio. Ahora vamos a mostrar brevemente, de modo negativo, en qué no consiste el principio de la moralidad. El *principio de la moralidad* no es *patológico*; sería *patológico* si se tomara de principios subjetivos, de nuestras inclinaciones, de nuestros sentimientos. La

80. En opinión de Küenburg (cf. *op. cit.*, p. 42) este apartado significaría un brote nuevo en relación con sedimentos bastante más antiguos de las *Lecciones*, tales como el epígrafe titulado «Del principio de la moralidad», que contendrían planteamientos menos actualizados.

81. Cf. *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 285.

moral no posee principio patológico alguno, ya que *contiene leyes objetivas de lo que se debe hacer y no de lo que se anhela hacer.* La moral no consiste en el análisis de la inclinación, sino que es una prescripción [82] que es contraria a toda inclinación. El principio *patológico* de la *moralidad* consiste en *satisfacer* todas las inclinaciones, lo cual sería el epicureísmo en bruto, pero ni siquiera el auténtico epicureísmo.[83]

Podemos imaginar dos *principia patologica* de la moralidad. El primero atañe a la satisfacción de toda inclinación y éste es el sentimiento físico. El segundo atañe a la satisfacción de una inclinación que conviene a la moralidad, y se funda por lo tanto en una inclinación intelectual; si bien, como vamos a mostrar enseguida, una inclinación intelectual supone una contradicción, pues un sentimiento que afecte a los objetos del entendimiento es algo absurdo y, por consiguiente, imposible. Yo no puedo considerar el sentimiento como algo ideal,[84] no puede tratarse de algo intelectual y sensible a la vez; e incluso, aun cuando fuera posible albergar una sensación respecto a la moralidad, no podríamos establecer ninguna regla a partir de ese principio, puesto que una ley [85] moral dice categóricamente lo que debe suceder, guste o no y, por lo tanto, no sacia nuestra inclinación. Por lo demás, tampoco cabría ley moral alguna, sino que cada cual querría actuar conforme a su sentimiento. Si la ley fuera un sentimiento que se diera con la misma intensidad en todos y cada uno de los hombres, entonces no se daría obligación alguna de actuar conforme a ese sentimiento, pues podría no significar que debemos hacer lo que nos gusta, sino que cada cual querría hacer eso por sí mismo porque le agrada. Pero la ley moral prescribe categóricamente, razón por la cual la moralidad no puede fundarse en un principio patológico [275-276] ni tampoco en un sentimiento moral físico. Este método de remitirse al sentimiento en una regla práctica se opone también enteramente a la filosofía. Cualquier sen-

82. En Collins no se lee *Vorschrift* —prescripción—, sino *Vorsicht* —precaución— (*sic*).

83. Kant parece polemizar aquí con la clásica contraposición entre *voluptas* y *virtus*, tal y como se da en las *Tusculanae Disputationes* de Cicerón.

84. En Collins se dice justo lo contrario: «real».

85. Una nueva divergencia entre las versiones de Menzer y de Collins. En esta última leemos *Gesinnung* (talante, disposición moral, sentimiento) en lugar de *Gesetz* (ley).

timiento sólo es válido privadamente y resulta incomprensible para los demás; es patológico en sí mismo; cuando alguien dice que siente algo dentro de sí, esto no puede valer para los otros, los cuales no saben cómo lo siente y aquél, al remitirse a un sentimiento, renuncia a todo fundamento de la razón. Por consiguiente, el principio patológico no resulta procedente y ha de tratarse de un principio intelectual, en tanto que es tomado del entendimiento. Éste consiste, ora en la regla del entendimiento, en la medida en que el entendimiento nos proporciona los medios de disponer nuestras acciones de modo que coincidan con nuestras inclinaciones, ora en que el fundamento de la moralidad sea reconocido inmediatamente por el entendimiento. El primero es, sin duda, un principio intelectual, en tanto que es el entendimiento quien nos proporciona los medios, pero está claramente emplazado en la inclinación. Este pseudoprincipio intelectual es el principio pragmático, el cual consiste en la habilidad de la regla para satisfacer las inclinaciones. Tal principio de la sagacidad es el auténtico principio epicúreo. En este sentido, afirmar: «debes fomentar tu felicidad», significa tanto como decir: «emplea tu entendimiento para idear los medios que sacien tu placer y tus inclinaciones»; este principio es intelectual, en la medida en que es el entendimiento quien debe imaginar los medios para fomentar nuestra felicidad. Así pues, el principio pragmático depende de las inclinaciones, dado que la felicidad consiste en la satisfacción de todas las inclinaciones.[86] Mas la moralidad no se basa en principio pragmático alguno, ya que es independiente de toda inclinación. Si la moralidad tuviera algo que ver con las inclinaciones, los hombres no podrían coincidir en la moralidad, pues cada cual buscaría su felicidad de acuerdo con sus inclinaciones.[87] Pero como la moral no puede basarse en las leyes subjetivas de las inclinaciones, el principio de la moral no es por lo tanto pragmático. Ciertamente ha de ser un principio intelectual, pero no de modo mediato, como lo es el pragmático, sino que ha de ser un principio inmediato de la moralidad, en la medida en que el fundamento de la moralidad es reconocido inmediatamente por el entendimiento. El principio de la mo-

86. Tal es también la definición de felicidad dada en la *Crítica de la razón pura*: «Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración)» (*K.r.V.*, A 806, B 384).
87. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 28.

ral es, por consiguiente, un principio intelectual puro de la razón pura. Sin embargo, este principio intelectual puro no puede ser de nuevo tautológico y cifrarse en la tautología de la razón pura [276-277], tal y como propusiera Wolff:[88] *fac bonum et omitte malum*; un precepto vano y nada filosófico (cf. *supra*). El segundo principio tautológico es el de Cumberland,[89] el cual se basa en la verdad. Cumberland sostiene que todos buscamos la perfección, pero somos engañados por la apariencia; la moral nos enseña la verdad. El tercero es el de Aristóteles:[90] el principio del justo medio, obviamente tautológico.

Ese principio intelectual puro no ha de ser, sin embargo, un *principium externum*, en el sentido de que nuestras acciones guarden alguna relación con un ser extraño, por lo que no se basa en la voluntad divina. No puede decirse: «no debes mentir, porque está prohibido», ya que el principio de la moralidad no puede ser *externum* ni, por ende, *tautologicum*. Quienes sostienen esto vienen a decir que primero se ha de tener a Dios y luego la moralidad, cuyo principio resulta así muy acomodaticio. Moral y teología no constituyen un principio la una de la otra, si bien la teología no puede darse sin la moral y ésta a su vez no puede sostenerse sin aquélla; pero aquí no se trata de que la teología sea un móvil de la moral —que lo es—, sino de si el principio de discernimiento de la moral es tautológico y de que no puede serlo. De ser así, todos los pueblos habrían de conocer a Dios antes de tener el concepto de los deberes y, por consiguiente, los pueblos que no tuvieran un concepto adecuado de Dios tampoco tendrían deber alguno, lo que sin embargo es falso. Hay pueblos que conocen correctamente sus deberes y advierten la fealdad de la mentira, sin poseer un concepto adecuado de Dios. Es más, existen pueblos que se han formado un concepto

88. *Philosophia practica universalis* (1744), § 205: «Lex naturae praescribit facienda, quae bona, honesta, licita, recta et decora sunt; atque non facienda, quae mala, inhonesta, illicita, minus recta et indecora sunt».

89. Richard Cumberland (1632-1719), obispo de Peterborough, considerado como el fundador de la ética inglesa, escribió: *De legibus naturae disquisitio philosophica, in quae earum natura investigatur; quinetiam elementa philosophiae Hobbesianae, cum moralis tum civilis, consideratus et refutatus*, Londres, 1672 (obra traducida al inglés en 1727 y al francés en 1744).

90. Cf. *Ética a Nicómaco*, II b 1.107 a. Cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 404 y Refls. 6.625 (Ak., XIX, 116) y 6.625 (Ak., XIX, 151), así como *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 611.

falso de Dios y, a pesar de ello, poseían conceptos adecuados respecto del deber. En consecuencia, los deberes han de ser tomados de alguna otra fuente. La causa de derivar la moralidad de la voluntad divina es que, al aseverar la ley moral que debes hacer tal cosa, se piensa que ha de haber una tercera instancia que lo haya prohibido. Es cierto que la ley moral es un mandato y que puede haber mandatos de la voluntad divina, pero la ley moral no emana de la voluntad divina. Dios lo ha mandado porque es una ley moral y su voluntad coincide con la ley moral. Es más, parece que toda obligación guarda relación con un emisor de la misma y, por lo tanto, se diría que Dios es el *obligans* de las leyes humanas. Sin duda, en la ejecución ha de haber una tercera instancia que fuerza a hacer lo que es moralmente bueno. Ahora bien, en el plano del discernimiento de la moralidad no precisamos de tal instancia. Las leyes morales pueden ser correctas [277-278] sin contar con una tercera instancia. Pero en la ejecución serían vanas, si una tercera instancia no nos forzara a ello. Se ha considerado certeramente que las leyes morales no tendrían efecto sin contar con un juez supremo, puesto que no habría ningún móvil interno, ninguna recompensa y ningún castigo. Así pues, el conocimiento de Dios es necesario en la aplicación de la ley moral, pues, de lo contrario, quienes fueran completamente ignorantes en esta materia, no tendrían ley moral alguna y —como dice el propio Pablo[91]— juzgarían ésta conforme a su propia razón. Por consiguiente, nosotros conocemos la voluntad divina por nuestra razón. Nos representamos a Dios como aquél que tiene una voluntad santa y perfectísima, la cual actúa siempre conforme a fundamentos objetivos;[92] [¿Cuál es la voluntad más perfecta? Aquella que nos muestra a la ley moral y, por ende, todo el universo moral. Ahora bien, la voluntad divina es conforme a la ley moral y, por esa razón,

91. *Carta a los romanos*, 2, 14-15: «Cuando los paganos, que no tienen ley, hacen espontáneamente lo que ella manda, aunque la ley les falte, son ellos su propia ley; y muestran que llevan escrito dentro el contenido de la ley cuando la conciencia aporta su testimonio y dialogan sus pensamientos condenando o aprobando».

92. Durante un buen rato no encontrará el lector la paginación de la Academia que vamos intercalando entre corchetes a lo largo del texto. La razón de ello es que ahora se inicia un largo pasaje omitido en la versión de Collins y que sólo nos ofrece la de Menzer. Lo más sorprendente del caso es que, tras tan largo hiato, ambos textos vuelvan a coincidir escrupulosamente antes de finalizar el epígrafe.

su voluntad es santa y perfectísima. Por consiguiente, nosotros reconocemos la perfección de la voluntad divina por mor de la ley moral. Dios quiere todo lo que es bueno y honesto, y por esa causa su voluntad es santa y perfectísima. La ética indica lo que es moralmente bueno.

Los conceptos teológicos resultan ser tanto más corruptos cuanto más degenerados estén los conceptos morales. Si en la teología y en la religión los conceptos de la moral fueran puros y santos, no sería preciso esforzarse por agradar a Dios de una manera humana e inconveniente. Cada uno se representa a Dios según el concepto más extendido como un grandioso Señor que es más poderoso que el señor más poderoso aquí en la tierra. De ahí que cada niño se configure también un concepto de moralidad conforme al concepto que se ha formado de Dios. Por eso los hombres se esfuerzan por ser gratos a Dios ensalzándole e intentando conquistar su simpatía y le alaban como si se tratara de ese gran Señor que no encontramos aquí en la tierra; los hombres conocen sus propios vicios y piensan que todo hombre debe tener vicios parecidos, de suerte que nadie estaría en situación de hacer algo bueno; creen que presentando sus pecados de rodillas ante Dios y lamentándose por ello le honran, sin darse cuenta de que tan pobre alabanza por parte de semejantes gusanos —cual son los hombres— es algo reprobable a los ojos de Dios. No advierte que no puede alabar a Dios en absoluto. Honrar a Dios es ejecutar de buen grado sus mandatos, y no cantar sus alabanzas. Sin embargo, cuando un hombre moral se esfuerza por aplicar la ley moral en virtud de un móvil interior, basado en la bondad intrínseca de la acción, sí que está honrando a Dios. Pero si debemos ejecutar sus mandatos porque así lo ha ordenado y porque es tan poderoso que nos puede obligar a ello por la fuerza, entonces los ponemos en práctica por un mandamiento, por miedo y temor, sin considerar para nada la justicia de la prescripción y sin saber por qué debemos hacer lo que Dios ha ordenado y por qué debemos obedecerle; en definitiva, la *vis obligandi* no puede consistir en la fuerza. Quien así amenaza, no obliga, sino que extorsiona. Si debemos ejecutar la ley moral por miedo al castigo y al poder de Dios, eso significa que no hacemos lo que Dios ordena por deber y obligación, sino por temor, lo cual, desde luego, no mejora nuestro corazón. Ahora bien, si las acciones se fundamentan en principios internos, si ejecuto la acción por esta causa y de buen grado, eso sí que

complace realmente a Dios. A Dios no le interesa sino la disposición de ánimo, y ésta radica en un principio interno. Pues, cuando se hace algo con agrado, se hace a causa de una buena disposición de ánimo. Incluso cuando la revelación divina debe ser bien interpretada, ha de serlo conforme al principio interno de la moralidad. La buena voluntad no es, por lo tanto, devoción —algo que se adecuaría al principio teológico—, sino que la eticidad moral se cifra en la virtud y sólo cuando ésta tiene lugar según la bondadosa voluntad divina se troca la moralidad en devoción.

Hasta aquí se ha mostrado aquello en lo que no consiste el principio de la moralidad; se debe indicar ahora en lo que consiste. Como el principio de la moralidad es *intelectualle internum*, ha de ser buscado en la acción misma por la razón pura. ¿En qué consiste, pues? La moralidad es la conformidad de las acciones con mi ley, válida universalmente, del libre arbitrio. La moralidad se cifra en la relación de las acciones con la regla universal. En todas nuestras acciones lo que se llama moral está regulado. Ésta es la parte fundamental de la moralidad: que nuestras acciones tengan lugar por motivaciones de la regla universal. Si yo establezco el fundamento de que mis acciones han de concordar con la regla universal, válida en todo momento y para cualquiera, entonces tales acciones se originarán en el principio moral; por ejemplo, mantener una promesa satisfaciendo a la sensibilidad no es moral, ya que si —como es presumible— nadie quisiera mantener su promesa, a fin de cuentas ésta serviría de bien poco. En cambio, cuando juzgo según el entendimiento si mi regla es universal y mantengo por ello mi promesa, deseando a la vez que todos cumplan su palabra con respecto a mí, entonces mi acción coincide con la regla universal de todo arbitrio. Pongamos por caso un acto de generosidad: cuando alguien se halla en la indigencia y yo estoy en condiciones de ayudarle, pero prefiero emplear el dinero en diversiones, entonces debo preguntar a mi entendimiento si tal actuación puede ser una regla universal y si sería conforme a mi voluntad el que otro se mostrase indiferente ante mí en una situación similar,[93] cosa que no coincide con mi arbitrio; por consiguiente, semejante acción no es moral.

El hombre posee máximas contrarias a la moralidad. El precepto es una ley objetiva conforme a la cual se debe actuar; la máxima,

93. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 423 ss.

por el contrario, es una ley subjetiva según la cual se actúa realmente.[94] Cada cual considera la ley moral como algo que puede reconocer públicamente, pero al mismo tiempo considera sus máximas como algo que ha de ser ocultado, puesto que son contrarias a la moralidad y no sirven como regla universal; *v.g.*, alguien tiene la máxima de hacerse rico, que puede no manifestar —y así lo hará— a nadie, pues de lo contrario no conseguirá su objetivo; si esto se convirtiera en regla universal, entonces todo el mundo querría ser rico y no sería posible llegar a serlo, porque todos lo sabrían y todos querrían lo mismo. Los ejemplos respecto a los deberes en relación con uno mismo son más difíciles de examinar, porque son los más desconocidos. Se confunden con las reglas pragmáticas de favorecer el propio provecho, ya que la mayoría pertenecen a esa clase; *v.g.*, alguien podría perjudicarse físicamente en aras de un interés crematístico, comerciando con sus dientes o vendiéndose al mejor postor. ¿Dónde se halla aquí la moralidad? No tengo más que comprobar si, de acuerdo con el entendimiento, la intención de la acción es de tal índole que pudiera constituir una regla universal. La intención de aumentar su provecho hace —según creo— que el hombre se convierta en una cosa, en un mero instrumento del solaz animal. En tanto que los hombres no somos cosas, sino personas.[95] En el caso reseñado uno deshonra a la humanidad en su propia persona. Otro tanto sucede con el suicidio: de acuerdo con la regla de la sagacidad pudieran presentarse casos en los que alguien pueda verse impulsado por las circunstancias a quitarse la vida,[96] pero ello es contrario a la moralidad, ya que la intención es la de acabar con los sacrificios de su situación, con los dolores y desgracias de su estado, rebajando así la humanidad a la animalidad y rigiéndose el entendimiento por los impulsos sensibles; por lo tanto, en este caso resulta contradictorio reclamar derechos propios de la humanidad.

En todo juicio moral caben estas reflexiones: ¿Cuál es la índole de la acción cuando se toma aisladamente? Si la intención de la acción se constituye en regla universal y coincide consigo misma, entonces es moralmente posible; en caso contrario, es moralmente

94. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 19.
95. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 428 y *K.p.V.*, Ak., V, 87.
96. El tema del suicidio aparece también en la *Fundamentación*; cf. *Grundl.*, Ak., IV, 421 ss. y 429 ss.

imposible; *v.g.*, mentir para conseguir mayor poder; en general no es posible conseguirlo, mientras este objetivo sea conocido por parte de lo demás. Se trata, por lo tanto, de una acción inmoral, cuya intención se autodestruye en cuanto se constituye en regla universal.[97] Será moral cuando la intención de la acción coincida consigo misma al constituirse en regla universal. Nuestro entendimiento es la facultad de las reglas de nuestras acciones; cuando éstas coinciden con la regla universal, también concuerdan con el entendimiento y poseen motivaciones propias del entendimiento. Si las acciones acontecen porque son conformes a la regla universal del entendimiento, se derivan *principium moralitatis purum intellectuale internum*. Ahora bien, al ser el entendimiento la facultad de la regla y del juicio, la moralidad consiste en el sometimiento de las acciones en general bajo el principio del entendimiento. De qué manera debe contener el entendimiento un principio de la acción es algo difícil de analizar. El entendimiento no entraña en absoluto el fin de la acción, sino que la moralidad se basa en la forma universal del entendimiento (la cual es intelectualmente pura), a saber, si la acción puede ser tomada como una regla universal. Aquí reside la diferencia —de la que ya hemos hablado anteriormente— entre el principio objetivo del discernimiento y el principio subjetivo de la ejecución de la acción. Acerca del principio objetivo de la acción acabamos de decir algo; el principio subjetivo, el móvil de la acción, es el sentimiento moral, que antes hemos desechado en un entendimiento ajeno. El sentimiento moral es la capacidad de ser afectado por un juicio moral. Cuando juzgo gracias al entendimiento que la acción es moralmente buena, todavía falta mucho para que yo ejecute esa acción respecto a la que ya he juzgado. Pero este juicio me mueve a ejecutar la acción y eso es el sentimiento moral. Ciertamente, el entendimiento puede juzgar, pero dotar a este juicio del entendimiento de una fuerza que sirva de móvil para inducir a la voluntad a que acometa la acción, tal cosa es la piedra filosofal.[98]

97. Cf. *Grundl.*, Ak., IV, 403.

98. El problema de una determinación moral pura de la voluntad será reformulado una y otra vez en la obra de Kant: «es absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber» (*Grundl.*, Ak., IV, 406). «Quizá nunca un hombre haya cumplido con

El entendimiento acata todo lo que cabe en la posibilidad de la regla. El entendimiento admite todos los objetos que sean compatibles con el uso de su regla, oponiéndose a los que son contrarios a la misma. Las acciones inmorales son contrarias a la regla, por cuanto que no pueden constituirse en regla universal, y el entendimiento se opone a ellas porque transcurren en contra del uso de su regla. Por tanto, en virtud de su naturaleza se halla en el entendimiento una fuerza propulsora. Así pues, las ocasiones deben ser de tal índole que concuerden con la forma universal del entendimiento, de suerte que en todo momento puedan llegar a ser una regla. Ahora bien, ¿cuál es la causa de la acción cuando ésta no es moral? ¿El entendimiento o la voluntad? El entendimiento yerra si no está bien instruido en el discernimiento de la acción, con lo cual la acción será moralmente imperfecta; no obstante, la corrupción o maldad de la acción no estriba en el juicio, ni tampoco en el entendimiento, sino que depende del móvil de la voluntad. Aun cuando el hombre haya aprendido a juzgar todas las acciones, puede errar en los móviles en virtud de los cuales acomete tales acciones. La inmoralidad de la acción no consiste, por lo tanto, en un defecto del entendimiento, sino en la depravación de la voluntad o del corazón. La depravación de la voluntad se produce cuando la fuerza propulsora de la sensibilidad prevalece sobre la del entendimiento. El entendimiento no posee *elateres animi*, si bien posee fuerza inductora y *motiva* incapaces de prevalecer sobre los *elateres* de la sensibilidad. Aquella sensibilidad que coincide con la fuerza impulsiva del entendimiento sería el sentimiento moral; sin duda, no podemos sentir la bondad de la acción, pero el entendimiento se opone a una acción mala por ser contraria a la regla. Esta resistencia del entendimiento es el fundamento de la motivación. El sentimiento moral sería ese fundamento de motivación del entendimiento que podría servir de móvil en conformidad con la sensibilidad. El entendimiento no aborrece, sino que examina lo aborrecible y se opone a ello; pero la sensibilidad sólo ha de aborrecer; cuando la sensibilidad aborrece algo que el entendimiento considera aborrecible, se da el sentimiento moral. No es posible hacer que el hombre sienta aver-

---

su deber —que reconoce y venera de un modo absolutamente desinteresado (sin la mezcla de otros móviles)» (*Über den Gemeinspruch* ..., Ak. VIII, 284-285).

sión hacia el vicio. Sólo puedo decirle lo que analiza mi entendimiento y, asimismo, hacer que él también lo analice, mas no es posible que deba sentir aversión, si sus sentidos carecen de tal sensibilidad. Cuando el hombre estima que una acción es aborrecible, desea que todos lo estimaran así y ser el único entre todos que se aprovechara de ello; esto lo siente mejor, si tiene algo en la bolsa. Por consiguiente, se trata de una tarea difícil. El hombre carece de una estructura tan sutil como para ser motivado por fundamentos objetivos;[99]] no existe ningún resorte de la naturaleza que pueda dar lugar a algo semejante. Nosotros podemos crear únicamente un *habitus*, el cual no es natural, aunque lo sustente la naturaleza, y se convierte en *habitus* por el remedo y la frecuente puesta en práctica. Pero todos los métodos para hacer aborrecibles los vicios se muestran ineficaces. Ya desde la juventud se nos debe ir introyectando una aversión inmediata frente a tales acciones, lo cual sólo tiene un provecho pragmático. No tenemos que presentar a una acción como prohibida o como perjudicial, sino como aborrecible en sí misma. *V.g.*, el niño que miente no ha de ser castigado, sino avergonzado, se debe suscitar una repugnancia, una aversión, un desdén frente al mentir, tal y como si estuviera recubierto de excrementos. Mediante la repetición frecuente podemos provocarle tal aversión ante esa acción, que llegará a constituir un hábito para él. De lo contrario, al ser castigado en la escuela, puede pensar que fuera de ella ese tipo de actuación no es punible, por lo que siempre se buscará una ocasión para eludir los castigos corporales jesuíticos. Así piensan también los ancianos que toman la resolución de arrepentirse poco antes del final, como si hubieran obrado moralmente durante toda su vida; por eso consideran la muerte repentina como una gran desgracia. En definitiva, la educación y la religión deben superar todo esto e infundir una aversión inmediata frente a las acciones malas y un gozo inmediato ante la moralidad [278-279].

Baumgarten[100] habla más adelante, [de *littera legis.*]

99. Aquí concluye el pasaje que se iniciaba a la altura de la nota 92, con objeto de cumplimentar el texto de Collins.

100. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 75 (Ak., XIX, 36); cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 138.

«De littera legis»

Littera legis es el vínculo de la ley con las causas y fundamentos en que se basa dicha ley. Podemos examinar el significado de la ley analizando el principio del que ha sido deducida, pero también podemos determinar su sentido sin considerar el principio.

Anima legis es el sentido que tienen las palabras en una ley. Es cierto que las palabras tienen un significado determinado, pero también pueden tener un sentido distinto al que se desprende comúnmente, y eso es el *anima legis*; *v.g.*, en la ley positiva de Dios acerca del sábado, cuyo sentido no es el descanso sin más, sino un descanso solemne.

Ahora bien, cuando se dice que el *anima legis* denota el espíritu de la ley, no se alude tanto a su sentido, como a su motivación. En toda ley aquella acción que tiene lugar conforme a ella se ajusta a la *littera legis*. Pero el espíritu de la ley descansa en la intención por la que tuvo lugar esa acción. La propia acción es *littera legis pragmaticae*, mas la intención es *anima legis moralis*. Las leyes pragmáticas no tienen espíritu alguno, ya que no exigen intenciones, sino acciones; pero las leyes morales albergan un espíritu, puesto que exigen intenciones y las acciones sólo deben explicitar tales intenciones. Por tanto, quien ejecuta las acciones sin albergar buenas intenciones cumple con la ley *quod litteram*, pero no de acuerdo con su espíritu.[101] Uno puede cumplir con las leyes divinas y con las morales, en tanto que pragmáticas, *quod litteram*; *v.g.*, alguien que piense al aproximarse su final: si hay Dios, éste tiene que recompensar todas las buenas acciones, creyendo que si tiene capacidad para ello no puede emplearla en nada mejor, de suerte que, si lleva a cabo buenas acciones, lo hace con la única intención de ser recompensado por Dios, lo cual se ve recogido en ese pasaje bíblico en donde se habla del injusto Mammon [102] y se dice que los niños de las tinieblas son más prudentes que los niños de la luz; así pues, quien hace aquello que la ley moral exige realizar, pero sin albergar la intención de hacerlo, cumple con la ley *quoad litteram*. Ahora bien, en tal caso no se

101. «La letra de la ley (legalidad) se encontraría en nuestras acciones, pero el espíritu de la misma no estaría en nuestras intenciones (moralidad)» (*K.p.V.*, Ak., V, 152).

102. Lucas, 16, 8-9 (Mammon es el ídolo del oro y de las riquezas).

satisface el *anima legis moralis*; éste exige intenciones morales.[103] No es ni mucho menos indiferente el motivo por el que tiene lugar la acción. Por consiguiente, ley moral sólo es aquella que contiene espíritu; en general un objeto de la razón posee espíritu, pero el provecho propio no es un objeto [279-280] de la razón, de manera que la acción animada por ese objetivo carece de espíritu.

Baumgarten[104] acomete la elucidación del derecho de un modo tan apresurado que sólo aclara ciertos vocablos, tratando a la vez lo ético y lo jurídico. La obligación es ética cuando su fundamento descansa en la acción misma, en cambio es jurídica cuando el fundamento de la obligación se basa en el arbitrio ajeno. Los rasgos distintivos de la ética consisten por lo tanto en lo siguiente:
1) se diferencia del derecho en relación a las leyes, las cuales no se refieren a otros hombres, sino únicamente a Dios y a uno mismo;
2) que, cuando atañe a otras leyes, la obligación no tiene su fundamento en el arbitrio ajeno, sino en la acción misma, y
3) que el motivo de cumplir con su obligación no es la coacción, sino la intención libre o deber.

La motivación externa entraña coacción y la acción correspondiente es jurídica; la motivación interna es deber y la acción es entonces ética. En la esfera de la obligación jurídica no se pregunta por la intención, que puede ser cualquiera con tal de que tenga lugar la acción. En la obligación ética el motivo ha de ser interno; la acción ha de llevarse a cabo porque es lo debido: he de pagar mi deuda, no porque el otro pueda coaccionarme a hacerlo, sino porque es lo que conviene hacer.

Baumgarten[105] habla a continuación de la transgresión o contravención de la ley, de la observación de las leyes y de las personas a las que se perjudica al infringir las leyes o de la lesión que ello les ocasiona. La ley no se ve lesionada, sino infringida, pero la persona puede ser lesionada. La lesión no se da en la ética, pues yo no lesiono a nadie si ejecuto deberes éticos en su contra. Mas la *oppositio juris alterius* sí es una lesión. La antinomia u oposición puede

103. El adjetivo no puede ser más enfático: *sittlich moralische*, esto es, «éticamente morales».

104. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 64 (Ak., XIX, 33).

105. Cf., *ibid.*, § 83 (Ak., XIX, 40): «Actio ad cuius oppositum lex obligat, est *transgressio* (violatio) *legis*, oppositum officii, s. *Laesio late dicta*».

tener lugar en las leyes, si éstas enuncian únicamente el fundamento de la obligación; pero cuando las leyes obligan en sí mismas no pueden oponerse. Baumgarten[106] supone tres principios que son tomados como axiomas de la moral: 1) *honeste vive*, 2) *neminem laede* y 3) *suum cuique tribue*. El primer principio, *honeste vive*, puede ser considerado como un principio universal de la ética, pues el motivo de cumplir su [280-281] obligatoriedad no es la coacción, sino que se trata de una motivación interna. *Honestas* significa aquella conducta que es honorable, así como la propiedad del hombre que así obra. Este principio viene a decir: «haz aquello que constituya para ti objeto de respeto y estima». Todos nuestros deberes para con nosotros mismos suscitan respeto ante nuestros propios ojos y aprobación por parte de los demás. La depravación ajena provoca odio, la indignidad origina desprecio. Así pues, según este principio se debe indicar que uno es digno, de suerte que, si ello es universalmente reconocido, merezca respeto y aprecio por parte de todos. Por el contrario, los vicios antinaturales son de tal índole que ofenden a la humanidad en la propia persona; quien los practica no es digno y, si ello es del dominio público, será despreciado. Una estima positiva es el valor de aquellas acciones que son meritorias, de aquellas acciones que contienen más de lo que debieran. Pero esa estima será tan sólo no indigna, si se trata de obviar todo lo perjudicial; esto es algo honrado, pero no meritorio; es algo así como un mínimo de moralidad, pues se está a un paso de la bellaquería. Por ello es muy mala la situación de aquel país donde se sobrevalore la honradez, ya que cuando ésta escasea es tanto más preciada. Ahora bien, aquellas acciones que son éticas contienen más de lo exigido por el deber. Si al actuar no hago sino lo que debo, llevaré una vida honrada, mas no merezco estima alguna. Pero si hago más de lo que debo, esa es una acción digna de respeto y se sitúa en la esfera de la honestidad. Por consiguiente, este principio de la ética es posible. Los otros dos principios: *neminem laede* y *suum cuique tribue* pueden ser considerados como principios de la obligación jurídica, puesto que se refieren a deberes coercitivos. Dejar a aquel lo suyo significa tanto como: has de dejar a cada uno

106. Cf. *ibid.*, §§ 92, 93 y 94 (Ak., XIX, 14 ss.); *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 668; *Anthropologie*, Ak., VII, 272 ss.; y Refls. 7.079, 7.082 y 7.083 (Ak., XIX, 244 ss.).

aquello que pueda exigirte por coacción. Ambos principios pueden verse vinculados con algún otro, pues cuando arrebato a alguien lo suyo, le lesiono. Puedo lesionar a alguien, ya por omisión, si no le doy lo suyo, ya por comisión, si le arrebato lo suyo. Por tanto, puedo arrebatarle lo suyo a alguien negativa y positivamente. La forma negativa es la más importante, pues es más importante no arrebatarle a otro lo suyo que no dárselo. La lesión se basa, por lo tanto, en la [281-282] acción que es contraria a la ley del otro, pues lesiono a una persona que tiene derecho a exigirme algo que es necesario según leyes universales del arbitrio. En la moral las leyes guardan una relación con la felicidad [107] ajena.[108] *Ethice obligans respectu aliorum est felicitas aliorum, juridice obligans respectu aliorum est arbitrium aliorum*. La primera condición de todo deber ético es que la obligación jurídica sea satisfecha previamente.[109] Aquella obligación que se desprende del derecho de otro ha de ser satisfecha previamente, pues si me hallo bajo la obligación jurídica no soy libre, ya que me encuentro sometido al arbitrio de otro. Ahora bien, si quiero poner en práctica un deber ético, entonces quiero poner en práctica un deber libre; si todavía no me veo libre de la obligación jurídica, tengo que liberarme previamente de esa obligación, cumpliéndola, y sólo después puedo poner en práctica el deber ético.

Muchos abandonan sus deberes obligatorios queriendo poner en práctica los meritorios. Así obra quien, habiendo cometido muchas injusticias y habiendo sustraído lo suyo a muchos, acaba donando sus bienes a un hospital. Pero una voz penetrante e inflexible proclama solemnemente que uno no ha cumplido todavía con todo aquello cuanto debía hacer obligatoriamente y esto es algo que no puede

107. En Collins se lee «voluntad» en lugar de «felicidad» (Menzer).

108. En la *Metafísica de las costumbres* la felicidad ajena es calificada como «un fin que al mismo tiempo es deber» (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 38). Entre nosotros, Caffarena ha puesto de relieve este aspecto del planteamiento kantiano; cf. *El teísmo moral de Kant*, Eds. Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 185 ss., así como «Respeto y utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?», *Pensamiento*, 34 (1978), p. 267.

109. Para Kant —señala Felipe González Vicen— el derecho positivo, «en tanto que orden cierto e inviolable de la convivencia, es condición para el ejercicio de la libertad transcendental en el mundo sensible y, por tanto, condición de la moralidad» (cf. estudio introductorio a su traducción de I. Kant, *Introducción a la teoría del derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, p. 29). Cf. *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 366.

soslayar, de modo que tales acciones meritorias son delitos aún mayores, dado que han sido ofrecidas como sobornos al Ser Supremo para lavar la culpa. Así pues, la felicidad no es la principal motivación de todos los deberes. Por eso nadie puede hacerme feliz contra mi voluntad [110] sin cometer una injusticia para conmigo. Una forma de coaccionar a otro es imponerle el modo en que ha de ser feliz; tal es el subterfugio de la nobleza frente a sus súbditos.

Acerca del legislador [111]

Ha de distinguirse entre ley moral y ley pragmática. En la primera el sentido es la intención, en la segunda las acciones. Por eso las autoridades obligan a las acciones y no a las intenciones. Las leyes pragmáticas pueden ser dadas, eso es algo fácil de analizar, pero si alguien puede proporcionar leyes morales y mandar sobre nuestras intenciones —las cuales no están en su poder— esto es algo que debe ser examinado con detenimiento. Quien proclama que una ley —conforme a su voluntad— obliga [282-283] a otro, está suministrando una ley. No siempre el legislador es también el autor de la ley; sólo cuando las leyes son contingentes. Si las leyes son prácticamente necesarias, quien las proclama —de modo que se ajusten a su voluntad— es un mero legislador, mas no su autor. No existe ser alguno, ni siquiera divino, que sea el autor de las leyes morales, ya que éstas no se originan en el arbitrio, sino que son prácticamente necesarias; estas leyes no serían necesarias si pudiera darse el caso de que la mentira fuera una virtud. Ahora bien, las leyes morales

110. «Quien sólo puede ser feliz por decisión de otro (sea éste todo lo benévolo que se quiera), se siente con razón infeliz, pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre la dicha con el suyo propio?» (*Anthropologie*, Ak., VII, 268). «Nadie me puede obligar a ser feliz según su propio criterio de felicidad, sino que cada cual debe buscar esa condición por el camino que mejor le parezca ...» (*Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 290). En opinión de Kant, un gobierno que dicte a sus ciudadanos el modo de cómo deben ser felices es «el mayor despotismo imaginable» (cf. *ibid.*, 291); cf. nuestro trabajo «La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía*, 9 (1986), p. 34.

111. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 146 y *Methaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 546 ss.

pueden hallarse bajo un legislador; puede haber un ser que tenga todo el poder y la fuerza para hacer ejecutar esas leyes, siendo así capaz de declarar que esta ley moral es, al mismo tiempo, una ley de su voluntad y que obliga a todos a actuar conforme a ella. Así pues, este ser es un legislador, pero no el autor de esa ley. De igual modo que Dios no es el causante de que el triángulo tenga tres ángulos.

El espíritu de las leyes morales radica en los sentimientos y las leyes morales pueden ser consideradas también como leyes divinas, porque la voluntad de Dios es conforme a las mismas. Sin embargo, las leyes morales también pueden ser consideradas como leyes pragmáticas de Dios, en la medida en que nosotros sólo vemos las acciones que son mandadas en las leyes; la ley moral exige, *v.g.*, fomentar la felicidad de todos los hombres y esto es querido también por Dios; al actuar conforme a la ley moral y practicar la caridad con el fin de que Dios nos recompense por ello, no actúo animado por sentimientos morales, sino con miras a ser recompensado por la voluntad divina. En la medida en que el hombre satisfaga pragmáticamente la ley divina, cumpliendo no obstante con la ley, se las promete muy felices, dado que ha hecho lo que Dios quería, aunque el sentimiento fuera impuro. Pero a Dios sólo le interesa que la disposición de ánimo se ajuste a la moralidad y, por ende, a su voluntad, imponiéndose así en tanto que ley. Una acción que tiene lugar conforme a la moralidad es la mayor coincidencia con la voluntad divina. De este modo consideramos a Dios, no como un legislador pragmático, sino como un legislador moral.

Sobre los premios y los castigos

No hay que confundir el *praemium* [112] con la *merces*. Los *praemia* son, ora *auctorantia*, ora *remunerantia*. *Auctorantia* son aquellas [283-284] recompensas que son motivos para las acciones, de modo que la acción se lleva a cabo únicamente con miras a la recompensa prometida; *remunerantia* son las recompensas que no constituyen motivos para las acciones, que acontecen por mor de la buena disposi-

112. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 107 (Ak., XIX, 52) y Refl. 6.520.

ción de ánimo, por la moralidad pura. Las primeras son recompensas estimulantes y las segundas retributivas. Así pues, los *praemia auctorantia* no pueden ser *moralia*, mientras que los *praemia remunerantia* sí. Los *auctorantia* son *pragmatica* y los *remunerantia* son *moralia*. Quien lleva a cabo una acción por mor del bienestar físico, es decir, únicamente por la recompensa en perspectiva, adolece de moralidad en sus acciones y, por consiguiente, no puede esperar *praemia remunerantia*, sino *auctorantia*. Pero las acciones que acontecen por mor de los buenos sentimientos y por moralidad pura son susceptibles de *praemia remunerantia*. Los *praemia auctorantia* son consecuencias meramente naturales y auguradas; la salud —por ejemplo— es un *praemium auctorans* de la moderación; pero también puedo ser moderado por motivos morales. Así, cuando la honradez se da con miras al provecho y la aprobación, obtiene un *praemium auctorans*. Quien actúa de acuerdo con motivos morales se hace acreedor del *praemium remunerans*. Estos *praemia* son mayores que los *auctorantia*, pues en ese caso se trata de la coincidencia de la acción con la moralidad y esa es la mayor dignidad de la felicidad.[113] Por eso también los *praemia moralia* han de ser mayores que los *pragmatica*. Los *praemia moralia* detentan bondad. El moralmente bienintencionado se hace con ello acreedor de una recompensa y una felicidad infinitas, ya que siempre se halla predispuesto a ejecutar buenas acciones. No es bueno que se presenten en la religión *praemia auctorantia* y que se deba ser moral porque uno será premiado en el futuro,[114] pues ningún hombre puede reclamar que Dios le recompense y le haga feliz. El hombre puede esperar recompensa por parte del Ser Supremo, quien sabrá resarcirle por ello; ahora bien, esa compensación no ha de ser el motivo de su acción.[115] El hombre puede

113. Al fin y al cabo la moral es la ciencia que nos enseña cómo hacernos dignos de la felicidad (cf. *K.p.V.*, Ak., V, 130 y *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 278).

114. En este sentido, el autor de los *Sueños de un visionario* se preguntaba: «¿Acaso tenemos que ser virtuosos pura y simplemente porque haya otro mundo o, muy al contrario, nuestras acciones se verán recompensadas algún día precisamente porque fueron buenas y virtuosas en sí mismas? ¿Es absolutamente necesario apoyar la palanca en el otro mundo para que el hombre se comporte con arreglo a su destino? ¿No contiene su corazón preceptos morales inmediatos?» (*Träume* ..., Ak., II, 372).

115. «El hombre ha de proceder como si todo dependiera de él, y sólo

esperar ser feliz, pero esa esperanza no ha de motivarle, sino tan sólo confortarle.[116] Aquel que vive moralmente puede esperar ser recompensado por ello, pero no debe dejarse motivar por ello, dado que los hombres no disponen de una adecuada representación de la felicidad futura; nadie sabe en qué consistirá aquello que la providencia cuida celosamente de ocultarnos. Si el hombre conociera [284-285] esa felicidad, desearía alcanzarla cuanto antes. Pero como ningún hombre posee tal conocimiento, siempre se desea permanecer aquí el mayor tiempo posible y, si bien es cierto que cada cual ansía esa felicidad futura —que aprecia mucho más que esta vida llena de penalidades—, también lo es que nadie desea anticipar su ingreso en ella, pensando siempre que todavía es bastante temprano para alcanzarla y, además, es natural que uno quiera experimentar más esta vida presente, puesto que puede ser conocida y sentida más claramente. Por eso es inútil presentar los *praemia* como *auctorantia*, si bien han de ser presentados como *remunerantia* y eso es algo que espera todo hombre, pues la ley moral conlleva esa promesa para un sujeto que alberga buenos sentimientos morales, y ello aunque no se le hubiera ponderado y recomendado esos *praemia remunerantia*. Todo hombre honrado tiene esa creencia, siendo imposible que pueda ser honrado sin esperar al mismo tiempo —en analogía con el mundo físico— que también ha de ser recompensado.[117] Por el mismo motivo merced al cual cree en la virtud, cree también en la recompensa.

Merces es una retribución que puede ser exigida con pleno derecho a alguien. No ha de confundirse la retribución con la recompensa. Cuando uno aguarda su retribución, la exige a otro en virtud de una deuda. No podemos exigir de Dios ninguna retribución a nuestras acciones, puesto que no le interesa para nada que hayamos hecho el bien, sino que hagamos lo mejor posible aquello que debemos hacer. Ciertamente, si no hemos de esperar retribución alguna por parte de Dios en tanto que mérito, sí podemos esperar *praemia gratuita*, los cuales pueden ser considerados a pesar de todo como

---

bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior conceda consumación a sus bienintencionados esfuerzos» (*Rel.*, Ak., VI, 101).

116. Cf. *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 279 ss.

117. En la segunda edición de la *Crítica del juicio* este hombre honrado fue personificado con el ejemplo de Spinoza (cf. *K.U.*, Ak., V, 452 ss.).

una retribución, particularmente en relación a otros hombres ante los que hemos ejercido buenas acciones. Podemos considerar a Dios como aquel que paga todas las culpas de los hombres, mientras que recompensa aquellas acciones meritorias realizadas en aras del provecho ajeno y que no estábamos obligados a hacer. Por lo tanto, nuestras acciones realmente meritorias no lo son respecto de Dios, sino respecto de otro hombre. Éste tiene tanto que ver con mi deuda, que no me puede compensar en absoluto; debe ser Dios quien indemnice todo, pues como dice el Evangelio: «Si hacéis algo por los indigentes, también me lo hacéis a mí ...».[118] El hombre se hace merecedor por tanto de una retribución por parte de otros hombres, si bien sea Dios quien le retribuya. No se ha de imaginar aquí una pureza fantástica de la moralidad suprimiendo todas las acciones meritorias. Pues Dios quiere la felicidad de todos los hombres y, ciertamente, que sea conseguida por medio de ellos mismos,[119] y si todos los hombres quisieran conjuntamente, y al unísono [285-286], promover su felicidad, podría constituirse un paraíso en Nueva Zelanda.[120] Dios nos coloca en un escenario donde podemos hacernos mutuamente felices, algo que sólo depende de nosotros. De que los hombres sufran calamidades son culpables ellos mismos. El hombre padece a menudo la indigencia, pero no por voluntad divina. Sin embargo, Dios consiente esta situación para demostrar a los hombres que podrían evitar esa indigencia ayudando entre todos. Dios nos ha determinado a auxiliarnos unos a otros. En esto se basa este principio de Baumgarten:[121] «Haz aquello que te procure[122] la mayor compensación, aunque sea manifiestamente contrario a la moralidad». La motivación se deja en manos del mejor postor. Ahora

118. Mateo, 25, 40.

119. Cf. el tercer principio de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (*Idee ...*, Ak., VIII, 19 ss.).

120. Cf. *Physische Geographie*, Ak., IX, 435-436. En un reciente trabajo sobre la temática del bien supremo, Steven G. Smith comenta este pasaje (cf. «Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good», *Kant-Studien*, 75 (1984), p. 181) señalando su parentesco con el sistema de moralidad autorrecompensadora presentado en la *Crítica de la razón pura* (cf. *K.r.V.*, A 808 ss., B. 836 ss.).

121 Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 111 (Ak., XIX, 54): «Lex naturae est: *Committe, quod plurima maxima praemia spondet, omitte huius oppositum*».

122. En Menzer se lee «augures».

bien, lo correcto sería decir: «haz aquello que sea digno de la mayor recompensa».

El castigo en general es el mal físico que se asigna a alguien por causa del mal moral que éste haya infligido. Los castigos son, o bien preventivos, o bien restitutorios. Preventivos son aquellos que se declaran con el fin de que no acontezca el mal. Los restitutorios, sin embargo, se declaran porque el mal ha ocurrido. Los castigos, por lo tanto, son medios para evitar o penar el mal. Todos los castigos provenientes de la autoridad son de tipo preventivo, aleccionadores para el propio infractor o tendentes a aleccionar a otros mediante ese ejemplo.[123] Ahora bien, los castigos de un ser tal que sanciona las acciones de acuerdo con la moralidad son castigos restitutorios.

Los castigos atañen, ya a la justicia penal, ya a la prudencia del legislador. Los primeros son castigos morales, los segundos pragmáticos. Los castigos morales son impartidos conforme a la falta cometida, constituyendo *consectaria* de la transgresión moral. Los pragmácos son impartidos con miras a que no se cometa la falta, constituyen medios para prevenir el delito.[124] Baumgarten [125] denomina a los pragmáticos *poenae medicinales*. Éstas son *correctivae* o *exemplares*. Las *correctivae* son aplicadas para mejorar a quien ha delinquido, y esto son las *animadversiones*. Las *exemplares* suponen un ejemplo para otros. Todos los castigos impuestos por el príncipe y la autoridad son pragmáticos y sirven para corregir o como ejemplo disuasorio. La autoridad no castiga porque se haya delinquido, sino para que no se cometan delitos. Ahora bien, el delincuente, independientemente de esto, se ha hecho digno de castigo por lo que ha hecho. Estos castigos que han de colegirse necesariamente de la acción son los morales, las *poenae vindicativae*.[126] Tal y como una recompensa se sigue de una buena acción, no para que se [286-287] sigan eje-

123. Esta tesis será rechazada por el autor de los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*; cf. el epígrafe 1.1 de nuestro artículo citado en la nota 110, pp. 16 ss.

124. Como señalábamos en la nota precedente, este tipo de castigos no tendrán cabida en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*.

125. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 116 (Ak., XIX, 56) y Refls. 6.524 ss.

126. Este tipo de castigo es el que constituirá la única pena jurídica adecuada al *jus talionis* (cf. nota 123).

cutando buenas acciones, sino porque se ha obrado bien. Si comparamos los castigos y las recompensas, observamos que ni los castigos ni las recompensas deben ser considerados como motivos de las acciones. Las recompensas no deben ser motivos para ejecutar buenas acciones, ni los castigos deben ser motivos para omitir malas acciones, ya que así considerados dan lugar a un estado de ánimo envilecido, a una *indoles abyecta.* Ésta, en aquellos que ejecutan buenas acciones movidos por la recompensa, se denomina *indoles mercennaria* y, en aquellos que se han inhibido de acometer malas acciones por miedo al castigo, recibe el nombre de *indoles servilis*; ambas configuran la *indoles abyecta.* La motivación debe ser moral. El motivo de realizar una buena acción no debe radicar en la recompensa, sino que la acción debe ser recompensada porque es buena.[127] De igual modo, tampoco el fundamento para no realizar malas acciones debe ser puesto en los castigos, sino que debemos abstenernos de ejecutar tales acciones porque son malas. Recompensas y castigos son motivos subjetivos que aparecen cuando no dan fruto los objetivos; sirven únicamente para suplir la falta de moralidad. Ante todo, el sujeto ha de ser acostumbrado a la moralidad. En primer lugar, antes de que uno sea espoleado por las recompensas y los castigos, ha de ser estimulada la *indoles erecta*, tiene que despertarse el sentimiento moral para que el sujeto pueda ser conmovido por motivos morales, y, sobre todo, se ha de evitar el recurrir subsidiariamente a los motivos subjetivos de los castigos y las recompensas. Quien se ve recompensado a causa de sus buenas acciones, volverá a ejecutar de nuevo buenas acciones, no porque sean buenas, sino porque son recompensadas, y quien es castigado por causa de una mala no aborrece las malas acciones, sino los castigos; de modo que continuará realizando malas acciones, tratando de eludir los castigos mediante la astucia jesuítica. Por consiguiente, no es bueno recomendar en la religión el inhibirse de cometer malas acciones por la motivación del castigo eterno, pues en ese caso cada cual realizaría malas acciones pensando en sustraerse al final de los castigos mediante una repentina conversión. Recompensas y castigos sólo pueden servir indirectamente como medio en relación a la educación moral. Quien realiza buenas acciones por mor de la recompensa, y acostumbra así su disposición de ánimo a las buenas acciones, acaso

127. Cf. el texto de los *Sueños de un visionario* citado en la nota 114.

acabe por realizar éstas sin atender a la recompensa, sino únicamente porque son buenas. Quien se inhibe de realizar malas [287-288] acciones por causa del castigo, se acostumbra a ello y encuentra que es mejor prescindir de tales acciones. Si un alcohólico deja la bebida porque le perjudica, se habitúa a ello, de modo que después la dejará incluso sin contar con el perjuicio, sino únicamente porque considere que es mejor ser un bebedor moderado que una persona ebria. Las recompensas son más acordes con la moralidad, pues al realizar la acción lo hago porque su consecuencia es agradable, pudiendo amar a la ley que me promete recompensa; sin embargo, no puedo amar de igual modo a la ley que me amenaza con castigos. El amor es una motivación enorme para actuar. Por ello es preferible comenzar en la religión con recompensas que con castigos. Pese a todo, los castigos han de coincidir con la *indoles erecta*,[128] con el modo de pensar noble, y no han de ser abyectos e ignominiosos. Pues, de lo contrario, dan lugar a un estado de ánimo indolente.

«De imputatione»

Toda imputación es un juicio —emitido a tenor de ciertas leyes prácticas— acerca de una acción, en tanto que ésta resulte de la libertad de una persona. Por lo tanto, en la imputación hemos de contar con una acción libre y con una ley. Podemos atribuir algo a una persona sin llegar a imputárselo; *v.g.*, podemos atribuir sus acciones a un loco o a un ebrio, mas no imputárselas. En la imputación la acción ha de tener su origen en la libertad. Ciertamente, no se le pueden imputar sus acciones al ebrio, sino a la propia embriaguez. En la imputación han de combinarse la acción libre y la ley. Un acto es una acción libre que se halla bajo la ley. La estimación del acto es la *imputatio facti*; la estimación de la ley es *imputatio legis*.[129] En la *imputatio facti* figuran los *momenta facti*, esto es, los diferentes aspectos del acto que constituyen el fundamento de la imputación. Tales *momenta* son *elementa* del fundamen-

128. Una nueva confusión de Collins, quien anota *directa* en vez de *erecta* (Menzer).

129. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 125 (Ak., XIX, 61) y Refl. 6.541.

to, componentes del fundamento imputativo, son *in facto* los *momenta* de la imputación. Los *momenta facti* no proporcionan imputación alguna, sino que son el fundamento de la imputación. Los *momenta* son, o bien *essentialia*, o bien *extra essentialia*. Los *momenta essentialia* han de ser previamente compilados; cuando se enuncian todos los *momenta essentialia in facto* obtenemos la *species facti*, aquello que es propio del acto. Los [288-289] *extra essentialia facti* no son *momenta facti* y no pertenecen a la *species facti*. En la *imputatio facti* no ha de darse a la vez la *imputatio legis*; *v.g.*, alguien puede haber matado a otro, pero no asesinarlo. La cuestión es, ante todo, si la acción ha sido cometida por él. Cuando el acto debe ser imputado a la ley, se dan dos imputaciones simultáneas. La *imputatio legis* consiste en la pregunta de si la acción se halla bajo tal o cual ley práctica. La cuestión aquí es si puede imputarse a alguien aquello que había de hacer en virtud de la ley; *v.g.*, ¿cabe imputar al general la muerte de los muchos enemigos caídos en el campo de batalla? Sin duda, la muerte sí, mas no el asesinato. Se ha de considerar aquí que, en la medida en que su acción no era libre, sino coaccionada por la ley, no le puede ser imputada. Puede imputársele cuando se trata de una acción libre, pero no cuando se trate de una acción legal, esto es, impuesta por la ley. Toda imputación en general acontece, ya *in meritum* (mérito) ya *in demeritum* (culpa). Las consecuencias o resultados de una acción pueden ser, o pueden no ser, imputados a un sujeto.

En torno a la imputación de las consecuencias de las acciones

Por otra parte, pueden imputárseme todas las consecuencias de la acción, en la medida en que haga más o menos bien lo que debo. Al hacer más de lo que debo se me imputará la consecuencia como *meritum*; *v.g.*, el hacer un pago por adelantado, gracias al cual el deudor obtiene una enorme dicha, puede serme imputado con todas las consecuencias, pues he hecho más de lo que debía. De igual modo, también se me imputará como *demeritum* la secuela de una acción, si hago menos de lo que debo; cuando alguien dice, *v.g.*, «si no me hubieras aplazado tanto el pago de tu deuda, entonces no hubiera caído en la desdicha», caso en el que no puede imputárseme

tal infortunio, porque yo no tenía el deber de hacerlo así. Pero quien actúa en contra del deber, hace menos de lo que debe y entonces le es imputado, pues en tal caso actúa libremente e incluso contra la ley que obliga a esa acción, haciendo por consiguiente un uso impropio de la libertad, de suerte que pueden serle imputadas legalmente todas las consecuencias,[130] puesto que actuar en contra del deber entraña una mayor libertad.

Juridice no se imputan como *in demeritum* las consecuencias de aquella acción a la que uno estaba obligado, ya que en ese caso no se ha sido libre; ciertamente, se me imputa el acto en cuanto tal, mas no su injusticia [289-290]. Como el hombre es libre en lo que atañe al ejercicio de sus acciones morales, le pueden ser imputadas por consiguiente todas las consecuencias que se originan de tales acciones; pero las consecuencias que se desprenden de la inhibición en acometer las acciones morales no pueden ser imputadas, ya que no puede ser considerada como una acción dejar de hacer lo que no estoy obligado a realizar; [*vg.*, si no he realizado un pago antes del plazo convenido, no puede serme imputada la desdicha que pueda seguirse de ello, puesto que no debía hacerlo. Si dejo de hacer algo que debía hacer, entonces sí que se trata de una acción y puede serme imputada; *v.g.*, debo saldar mi deuda y no lo hago, eso es algo que puede serme imputado.[131]] Por lo tanto, las omisiones éticas no constituyen acción alguna; sin embargo, las omisiones jurídicas sí son acciones y pueden ser imputadas, ya que se trata de inhibiciones de algo a lo que puedo ser obligado por ley, mientras que a las éticas no puedo verme obligado, dado que nadie puede coaccionarme a practicar la caridad. En definitiva, la clave de toda imputación en relación con las consecuencias es la libertad.

130. Tal es el marco de la controvertida tesis kantiana en torno a la mentira filantrópica, la cual puede llegar a resultar, casualmente, incluso punible por las leyes civiles (cf. *Über ein vermeintes Recht* ..., Ak., VIII, 426 ss. y nuestro prólogo a I. Kant, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXV ss.).

131. Estos ejemplos entre corchetes no figuran en la versión de Collins, sino sólo en la de Menzer.

FUNDAMENTOS DE LA IMPUTACIÓN MORAL

La *imputatio moralis* puede darse tanto en las leyes jurídicas como en las leyes éticas, y consiste en *meritum* y *demeritum*.[132] La observancia de las leyes jurídicas y la contravención de las leyes éticas pueden ser imputadas, ya como *meritum*, ya como *demeritum* [y, ciertamente, no como *meritum* la observancia de las primeras y como *demeritum* la contravención de las segundas. Pues, por ejemplo, cuando pago mi deuda —lo cual es una ley jurídica— tal era mi obligación, a la que podía ser coaccionado por ley y, al hacerlo, no he hecho sino lo que debía hacer; por consiguiente, la observancia de la ley jurídica y todas sus *consectaria* no pueden serme imputadas como *meritum*. Sin embargo, al contravenir una ley ética he dejado de hacer algo a lo que no podía ser coaccionado; al dejar de hacer algo a lo que las leyes no fuerzan, algo a lo que no se está obligado, no se comete omisión alguna; por consiguiente, la contravención de las leyes éticas no me puede ser imputada como *demeritum* y mucho menos como *meritum* —*v.g.*, si el no haber adelantado un pago ha estimulado la iniciativa del acreedor, las buenas consecuencias de mi inhibición no pueden serme imputadas como *meritum*. Al infringir una ley jurídica no hago algo a lo que puedo ser coaccionado, por tanto, menos de lo que debía, por lo que ello me reporta un *demeritum* [133]]; por lo tanto, en relación a las leyes jurídicas ninguna acción constituye un *meritum*, ni de la recompensa ni del castigo. Sólo en relación a las leyes éticas toda acción es un *meritum*, ya que las leyes éticas no son leyes coercitivas y su contravención no es por consiguiente un *demeritum*.

Un *meritum* tiene siempre consecuencias positivas, tanto en el caso de las recompensas como en el de los castigos. La observancia de las leyes jurídicas y la contravención de las leyes éticas no tienen consecuencias positivas. La observancia de las leyes jurídicas sólo tiene consecuencias negativas; *v.g.*, si pago mi deuda, no seré demandado. Sin embargo, la contravención de las leyes jurídicas y la observancia de las leyes éticas siempre tienen consecuencias positivas.

132. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 106 (Ak., XIX, 50-51) y Refls. 6.515 a 6.519.

133. El texto entre corchetes se reduce en la versión de Collins a lo siguiente: «La contravención de las leyes jurídicas y la observación de las leyes éticas ha de ser siempre imputado como *meritum* y *demeritum*».

Todo lo expuesto hasta el momento sobre la imputación sólo es válido en relación a los otros hombres, pero no con respecto a Dios.

«De imputatione facti» [134]

Facta juridice necessaria no pueden ser imputados, puesto que la acción no es libre. En cambio, los *facta* contrarios a las leyes jurídicas sí que pueden ser imputados, pues la acción es libre. [Con las acciones éticas sucede justo lo contrario: los *facta* que no son conformes a las leyes éticas tampoco pueden ser imputados, porque su no realización —a la cual no estoy obligado— no constituye acción alguna.[135]] [290-291] Por consiguiente, cada acción que se imputa es una mala acción en el plano jurídico y una buena acción en el ámbito ético, ya que las leyes éticas no son coercitivas y sí lo son las jurídicas.

Grados de la imputación [136]

Los grados de la imputación dependen del grado de libertad. Las condiciones subjetivas de la libertad son la capacidad de actuar, es decir, que uno sepa lo que es propio de ello, así como que conozca el motivo y el objeto de la acción. Si faltan estas condiciones subjetivas no ha lugar imputación alguna. Por eso, si los niños causan un perjuicio, éste no les puede ser imputado, puesto que no conocen el objeto. De todos modos, las acciones se pueden imputar en cierto grado. Todo lo que atañe a la libertad es imputable, aunque no resulte directamente de ella, sino sólo indirectamente; *v.g.*, lo que alguien ha hecho en estado de embriaguez no le puede ser imputado, pero sí puede imputársele la embriaguez misma.

Las mismas causas que hacen que algo no pueda ser imputado a alguien, pueden sin embargo ser imputadas a otro en grado inferior. En el plano de la imputación se han de tener en cuenta tanto

134. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, §§ 125-170 (Ak., XIX, 61-73) y Refls. 6.540-6.573 (Ak., XIX, 61-84).

135. Esta frase no figura en la versión de Collins.

136. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 567 y Baumgarten, *op. cit.*, § 129 ss. (Ak., XIX, 62).

los obstáculos como las condiciones que encuentra la acción. Cuantos más obstáculos tenga una acción, tanto más puede ser imputada, y cuanto menos libre sea, tanto menos imputable resulta. El grado de moralidad de las acciones no ha de ser confundido con el grado de imputabilidad del *factum*. Si se mata a alguien en un arrebato de cólera, no se comete tanta maldad como asestando una puñalada a sangre fría, aunque el *factum* del primero pudiera resultar más atroz. Aquella acción a la que debo coaccionarme y en la que he de vencer muchos obstáculos se imputa tanto más cuanto más a gusto se haga, y tanto menos su omisión; *v.g.*, si un hambriento roba comida, no se le imputará demasiado, porque se veía muy necesitado a obrar así. Los apetitos exigen autocoacción; pero, si rebajaran el grado de la imputación, ¿qué se seguiría de ello? Por eso hay que distinguir entre el apetito de la naturaleza y el de la voluptuosidad; el primero no es tan severo como el otro a la hora de imputar. La voluptuosidad puede ser desarraigada y no ha de echar raíces; por lo tanto, no puede imputarse a alguien el hacer algo impulsado por el hambre de igual modo que lo cometido en aras de la lujuria. Pero sobre la inclinación natural se ha de observar lo siguiente: cuanto más lucha un [291-292] hombre consigo mismo tanto más se le ha de imputar tal o cual acción; por ello, la virtud se nos imputa más a nosotros que a los ángeles, dado que ellos no tienen tantos obstáculos que salvar. Cuanto más coaccionado se halle uno a actuar por factores extraños tanto menos imputable resulta la acción; sin embargo, si se supera la coacción y se omite la acción, entonces ello se torna tanto más imputable. Hay *merita* y *demerita conatus*, y pueden estimarse asimismo *merita* y *demerita propositi*. Muchos hombres estiman como mérito el haber albergado el propósito de una acción. En la esfera del *propositum* no cabe imputar acción alguna, pues ello no supone todavía ninguna acción; en cambio, tal cosa sí procede en el ámbito del *conatus*, ya que éste sí entra en acción, pues ello basta subjetivamente y las fuerzas son aplicadas, aunque de no ser suficientes tales fuerzas, no se logre el efecto deseado.

Ahora bien, como no podemos conjeturar el desenlace de tal suficiencia y, por lo tanto, desconocemos si el *conatus* ya estaba ahí y faltaban únicamente las fuerzas, no imputamos los castigos jurídicos al *conatus*, tal y como hacemos con las leyes éticas; *v.g.*, quien, teniendo en mente matar a alguien, es sorprendido con la espada desenvainada, no es considerado asesino conforme a las leyes jurídi-

cas, aunque se daba el *conatus*. Esto obedece a que muy a menudo el *conatus* no puede ser considerado como un acto. Alguien puede albergar un propósito [137] y suponer tal maldad en su corazón, pero, al querer pasar a la acción, se horroriza ante el carácter abominable de la acción y modifica entonces su propósito. Los jueces escogen el medio más seguro para salvaguardar la inocencia, ya que no existe ninguna prueba en tal sentido. Sin embargo, el propósito moral es un *propositum* completo, tan bueno como el hecho mismo. Pero el *propositum* ha de ser tal que quiera conservarse también en la ejecución [*v.g.*, uno se encoleriza con un amigo, le insulta y le amenaza, pero más tarde parece abandonar su propósito [138]].

Consuetudinarius [139] es el acto que convierte en necesaria una acción por mor de la costumbre. La costumbre agiliza la acción hasta convertirla en necesidad. Esta necesidad de la costumbre aminora la imputación, pues encadena nuestro albedrío; únicamente el *actus* a través del cual se instauró la costumbre puede ser imputado. Por lo tanto, la costumbre involuntaria aminora la imputación: *v.g.*, la imputación disminuye cuando alguien es educado entre gitanos, donde la costumbre de cometer malas acciones se ha trocado en necesidad. La costumbre prueba que una acción es repetida con más frecuencia y, por lo tanto, resulta tanto más imputable. Cuando uno convierte una buena acción en costumbre [292-293], a base de repetirla una y otra vez, tanto más imputable le será esa acción. Esto vale asimismo para las malas acciones. Así pues, los afectos innatos no son tan imputables como los adquiridos, llevados a la necesidad mediante la repetición de los estímulos.

Por último, llegamos a los dos extremos que pueden ser considerados como fundamentos de la imputación, a saber, la debilidad de la naturaleza humana y su fragilidad. La debilidad de la naturaleza humana consiste en adecuar la acción a la ley moral, tanto cuanto pueda aproximarse a la bondad moral. Mas su fragilidad no se cifra en una deficiencia de la bondad moral, sino en que también predominan en ella los principios e impulsos tendentes a las malas accio-

137. Esta vez seguimos a Collins, pues Menzer habla de *conatus* y no de «propósito» (*Vorsatz*).

138. El ejemplo no figura en la versión de Collins.

139. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 166 (Ak., XIX, 76) y Refl. 6.559.

nes. La moralidad consiste en que una acción debe ser motivada por su propia bondad interna y esto se compadece con la pureza moral, denominada *rectitudo moralis*.[140] Pero, aunque el entendimiento distinga bien esto, tal motivación carece de fuerza alguna. Ciertamente, la pureza moral cuenta con el asentimiento de nuestro juicio, mas, como esa motivación de la pureza moral está tomada del entendimiento, no posee una fuerza impulsiva tan poderosa como la motivación sensible y ésta configura la debilidad de la naturaleza humana, si adolece de bondad moral y *rectitudo*. Pero no debemos cavilar sobre la debilidad de la naturaleza humana e indagar si es apta para la pureza moral, pues el empeño de hallar todas sus acciones impuras ocasiona que el hombre pierda confianza en sí mismo respecto a poder acometer acciones puras, creyendo que su naturaleza es demasiado débil e inepta para ello; antes bien hemos de creer que la *rectitudo moralis* puede ser una gran motivación para nosotros. El alma humana no está enteramente desprovista de motivaciones de la moralidad pura; *v.g.*, si un indigente nos pide algo, sentiremos compasión[141] por él y le auxiliaremos, algo que seguramente no habríamos hecho de haber recabado nuestra ayuda por escrito y no le tuviéramos ante nosotros. Cuando se cruza un ciego en nuestro camino y le ayudamos, nuestra motivación no es la estima o el provecho, sino la moralidad intrínseca de la acción [293-294]; por consiguiente, en nuestro corazón hay algo moralmente puro y no se halla colmado únicamente por la fuerza impulsiva de nuestros estímulos sensibles. Sólo el juicio sobre la pureza de la moralidad extrae muchas motivaciones de la pureza y en asociación con ellas estimula tanto más nuestras acciones cuanto más nos acostumbremos a ello. Por tanto, no se han de rebuscar errores y flaquezas, por ejemplo, en la vida de Sócrates,[142] pues eso no nos es de ninguna utilidad, sino que más bien nos perjudica. Dado que, cuando tenemos ante nosotros ejemplos de imperfección moral, podemos sentirnos halagados con nuestra propia imperfección moral. Este

140. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 301 y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 516.

141. Schopenhauer se sentiría muy complacido al leer estas líneas, donde su maestro avalaría su axioma ético de la compasión.

142. Esta observación parece referirse a la obra de J. P. Hofstede (1716-1803) sobre Marmontel, cuyo capítulo 23 pretendía desmitificar la figura de Sócrates.

deseo de buscar errores delata malicia y cierta envidia por ver brillar en los otros esa moralidad de la que uno carece.

El principio que extraemos de la debilidad de la naturaleza humana es el siguiente: las leyes morales nunca han de ser dispuestas con arreglo a la debilidad humana, sino que tales leyes han de presentarse como santas, puras y éticamente perfectas, independientemente de como quiera que sea el hombre. Esto es de suma importancia.

Los antiguos filósofos no exigían de los hombres sino lo que éstos podían hacer, de suerte que su ley carecía de pureza alguna. Sus leyes se acomodaban a la debilidad de la naturaleza humana y allí donde se elevaban por encima de ella, el estímulo para ello no era el juicio moral puro, sino el orgullo, la estima, etc.; *v.g.*, una audacia inusitada. Desde los tiempos del Evangelio se ha considerado la pureza moral y la santidad de la ley moral, tal y como se encuentra también en nuestra razón. La ley no ha de ser indulgente, sino que debe mostrar la máxima pureza y santidad; a causa de nuestra debilidad hemos de esperar asistencia divina, con el fin de que consigamos cumplir con la ley moral y se supla la pureza de que adolecen nuestras acciones. La ley ha de ser pura y santa en sí misma. La razón de ello es que la ley moral es el arquetipo, el patrón, el modelo de nuestras acciones. El modelo ha de ser exacto y preciso. De no serlo, ¿cuál sería el criterio para juzgar? El deber supremo consiste, pues, en presentar la ley moral en toda su pureza y santidad, siendo la mayor transgresión de este deber el restar algo de su pureza a la ley moral.

Respecto a la fragilidad de la naturaleza humana observamos que, en efecto, nuestra naturaleza es frágil y que no sólo [294-295] no alberga el bien, sino que también presta cobijo al mal. El mal moral nace de la libertad, sin la cual no existiría, y, como la naturaleza también observa una gran inclinación hacia ello, esas malas acciones que nacen de la libertad nos serán atribuidas como vicios.

Por tanto, con respecto a la fragilidad de la naturaleza humana el principio es éste: no he de considerar tal fragilidad en el enjuiciamiento de las acciones. La ley ha de ser santa y el tribunal que ha de juzgar en nosotros lo ha de hacer conforme a la ley, esto es, la sanción de la ley ha de ser aplicada escrupulosamente a las acciones del hombre.

La *fragilitas humana* nunca puede ser un fundamento, *coram foro*

humano interno, para disminuir la responsabilidad. El juez interior juzga viendo la acción en y ante sí, sin considerar la fragilidad del hombre, con tal de que sólo queramos oír su voz; *v.g.*, alguien insulta a otro, mas enseguida desea tener ocasión de reparar la ofensa, porque no puede acallar sus reproches internos. Las excusas no valen ante el juez interior, que no tiene en cuenta para nada la fragilidad de la naturaleza humana, sino que considera la acción tal y como es en sí misma.[143] De aquí se deduce que en la naturaleza humana subyacen motivaciones de la moralidad pura y que no precisamos acudir con tanta frecuencia a la fragilidad de la naturaleza humana. Las *fragilitas* e *infirmitas humana* sólo pueden ser sacadas a colación para juzgar las acciones de otros hombres; no se debe contar con ellas en la consideración de mis propias acciones con objeto de disculparlas. El hombre, en tanto que legislador y juez pragmático, ha de tener en cuenta la *fragilitas* e *infirmitas humana* para con los otros y pensar que no son sino hombres, pero en lo que respecta a sí mismo debe ser absolutamente inflexible.

Imputatio valida[144] es una atribución legítima de responsabilidad, a través de la cual el *affectus a lege determinata* es puesto en marcha por el *judicium imputans*. Podemos juzgar sobre todos los hombres; cada cual puede juzgar, pero no sentenciar, porque nuestra *imputatio* no es *valida* [295-296], es decir, que mi juicio no está facultado para poner en marcha las consecuencias *a lege determinata*. El juicio autorizado a poner en marcha el *consectarium* que ha determinado la ley es una atribución legítima; sin embargo, para que el juicio pueda ejecutar las consecuencias que han sido determinadas por la ley, ha de tener poderío (*Gewalt*). Sin poderío no hay juicio legítimo alguno. Aquel que tiene la capacidad legítima de juzgar y posee asimismo la capacidad para ejecutar la sentencia, es un juez. La tarea judicial tiene, pues, dos partes: la facultad legítima de juzgar conforme a leyes si existe un *factum certum casus datae legis*, pero también ha de poder aplicar *valide* una ley al *factum*, esto es, tener el poder de ejecutar la ley.

Judex es aquella persona (*vel physica vel moralis*, ya se trate de una sola persona o de varias que son consideradas como una sola)

143. Cf. *K.p.V.*, Ak., V, 98.

144. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 180 (Ak., XIX, 81-82) y Refls. 6.565-6.567.

que tiene la facultad y el poder de juzgar legítimamente las acciones. Distintas personas pertenecen a diversos *fora*, al igual que las acciones. *Judex non competens* es aquel que no está capacitado o autorizado para juzgar, ya sea porque se le ha privado de su autoridad, destituyéndole, o porque, aun siendo un verdadero juez, el *factum* no caiga bajo la ley a la que se halla sujeto; tampoco es *competens* si no puede procurar justicia a hombre alguno.

Hay dos tipos de *forum*.[145] El *forum externum*, que es el *forum humanum*, y el *forum internum*, que es el *forum conscientiae*. Con este *forum internum* nos vinculamos ante el *forum divinum*, ya que nuestros hechos de esta vida no pueden ser imputados ante el *forum divinum*, sino *per conscientiam*; por consiguiente, el *forum internum* es un *forum divinum* en esta vida. Un *forum* debe ejercer coacción; su juicio debe ser legítimo y debe poder poner en práctica, coactivamente, las *consectaria* de la ley.

Poseemos la facultad de juzgar si algo es justo o injusto, y esto en relación tanto con nuestras acciones como con las de los demás. También tenemos la capacidad de juzgar el placer y displacer tanto nuestro como ajeno, lo que agrada o desagrada, y en esto consiste el sentimiento moral [*sic*]. Cuando presuponemos el juicio moral, entonces hallamos en nuestra naturaleza un tercer instinto, un impulso involuntario e irresistible, que nos coacciona a juzgar [296-297] válidamente sobre nuestras acciones; se trata de un malestar interno acerca de las malas acciones y de un gozo interior respecto de las buenas, siempre que la acción se compadezca con la ley moral.

Existe, por tanto, un instinto[146] para juzgar y sancionar nuestras acciones, el cual no es otro que la conciencia moral (*Gewissen*). No se trata de una facultad libre. Si fuera una facultad arbitraria, no sería un tribunal, en cuanto que no podría coaccionarnos. Como es un tribunal interior ha de poseer la capacidad de coaccionarnos, de

145. Cf. *ibid.*, §§ 180 ss., 186 ss. y 200 ss.; asimismo *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 43; *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 196, y *Methaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 574.

146. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 42 y *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 162. Esta doctrina de la conciencia moral como instinto se basa en el *Gewissenstrieb* de Crusius. Años más tarde, la *Doctrina de la virtud* brindará esta definición: «La conciencia moral es la razón práctica representando al hombre su deber para con la ley, con objeto de absolverlo o condenarlo según el caso» (*Met. d. Sitten*, Ak., VI, 400).

juzgar involuntariamente nuestras acciones y de sancionarlas, de absolvernos y de condenarnos internamente.

Cada cual tiene una facultad especulativa de juzgar, la cual descansa en nuestro arbitrio; pero también hay en nosotros algo que nos coacciona a juzgar nuestras acciones. Algo que nos coloca ante la ley y nos obliga a presentarnos ante el juez. Algo que nos juzga en contra de nuestro arbitrio, y es por lo tanto un auténtico juez. Este *forum internum* es un *forum divinum*, en tanto que nos juzga conforme a nuestra propia disposición de ánimo [y no podemos formarnos otros conceptos del *forum divinum*, sino el de que hemos de sancionar según nuestro talante[147]]. Toda disposición de ánimo, al igual que aquellas acciones que no pueden ser conocidas externamente, pertenecen al *forum internum*, ya que el *forum externum humanum* no puede juzgar con arreglo a la disposición de ánimo. La conciencia moral es, pues, el representante del *forum divinum*. Las acciones éticas no atañen al *forum externum humanum*, dado que a éstas no les afecta la coacción externa, y ésta es la única facultad que cuenta con un juez exterior. Al *forum externum humanum* pertenece todo aquello que puede ser coaccionado externamente y, por consiguiente, todos los deberes de coacción externa. La competencia y la prueba del hecho han de ser válidos externamente. Fundamentos externos de la imputación son aquellos que son válidos según la ley universal externa. Aquellas imputaciones que carecen de fundamentos externos válidos no forman parte del *forum externum*, sino del *internum*. Para comprobar si el *forum internum* no puede servir como *forum externum* en aquellos casos que adolezcan de fundamentos externos válidos, puede ser útil la siguiente ilustración. Cuando alguien es conminado a presentarse ante el *forum divinum* (ante el que siempre se encuentra), se le obliga a reconocerse merecedor de castigo, si es injusto, coaccionándole a declararlo públicamente bajo juramento.[148] También en el *forum internum* hallaba dentro de sí delitos punibles sin declararlo todavía, mas la [297-298] declaración le produce una mayor impresión. El hombre piensa que, si no declara ante el *forum divinum*, acaso no fuera cas-

147. El pasaje encerrado entre corchetes no figura en la versión de Collins.
148. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 162; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 575; *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 303-305 y *Naturrecht Feyerabend*, Ak., XXVII.2.2, 1.365 ss.

tigado, pero lo cierto es que lo será, declare o no. Es absurdo jurar y decir: quiero que pase esto o aquello, a no ser que ello dependa verdaderamente de nosotros. De ahí que el Evangelio diga en este sentido: «no debes jurar por el cielo, pues no es tuyo; ni por tu cabeza, en la que no puedes controlar ni siquiera el color de tu cabello».[149] Esto puede ser, o no, adecuado a la naturaleza humana. El caso es que el hombre se representa los peligros de la voluntad divina.

Baumgarten[150] trata a continuación diversos temas: procesos, sentencias, etc. El proceso es una *imputatio legis* metodológica, mediante la cual intento asegurar mis derechos *per actionem civilem*. El conjunto de todas las imputaciones constituyen las actas judiciales. La sentencia es el dictamen.

Finis
Philosophiae practicae universalis

149. Mateo, 5, 34-36.
150. Cf. A. G. Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, § 191 (Ak., XIX, 86).

ETHICA

Ética

Toda acción es ciertamente necesaria conforme al discernimiento, con tal de que haya una motivación para llevar a cabo dicha acción. Cuando esa motivación es tomada de la coacción, la necesidad de la acción es jurídica; pero si es tomada de la bondad intrínseca de la acción, entonces la necesidad es ética. La ética atañe a la bondad intrínseca de las acciones; la jurisprudencia versa sobre lo que es justo, no refiriéndose a las intenciones, sino a la licitud y a la coacción. En cambio, la ética sólo se interesa por las intenciones. La ética se refiere también a las leyes jurídicas en cuanto exige que, incluso aquellas acciones a las que podemos ser coaccionados, se hagan por mor de la bondad intrínseca de las intenciones y no en base a la coacción. Por lo tanto, las acciones jurídicas, en la medida en que su motivación sea ética, están comprendidas también bajo la ética. Por consiguiente, hay una gran diferencia entre la necesidad ética y la necesidad jurídica de la acción; si bien la ética no es una ciencia que deba contener dentro de sí ni acciones concretas ni ley coactiva alguna, pues, aunque se refiera también a la coacción, su motivo no es la coacción, sino la cualidad interna. La ética es una filosofía de las intenciones y, por ende, una filosofía práctica, ya que las intenciones constituyen fundamentos de nuestras acciones y vínculos de las acciones con el motivo. Es difícil dilucidar lo que se entiende por talante; *v.g.*, quien salda una deuda no es ya por ello un hombre honrado, pues puede hacerlo por miedo al castigo, etc.; es sin duda un buen ciudadano cuya acción observa una *rectitudo juridica*, mas no *etica*; por el contrario, si actúa por mor de la bondad intrínseca de la acción, su talante es moral y observa una *rectitudo etica*. Ésta es una distinción capital por ejemplo en el terreno de la religión. Cuando el hombre considera a Dios como un legislador y gobernante supremo, que exige el cumplimiento de sus

leyes sin atender al motivo de las acciones, no se da entonces ninguna diferencia entre Dios y un soberano sobre la tierra, salvo que Dios conoce mejor las acciones externas que el juez terrestre, dado que [299-300] no pueden ocultársele tan fácilmente a Dios como a éste. Desde luego, basta con que alguien satisfaga sus leyes para que la acción sea buena, pero si ésta es fruto del temor al castigo sólo tendrá una *rectitudo juridica*. Sin embargo, cuando se omite una mala acción, no por miedo al castigo, sino por repulsión hacia ella, la acción es moral. Esto es lo que el Maestro del Evangelio [151] ha recomendado practicar especialmente. Dijo: «todo ha de hacerse por amor a Dios». Y amar a Dios significa: acatar sus mandamientos con buen ánimo. (Volveremos sobre ello.)

A la ética se la denomina también «doctrina de la virtud»,[152] ya que la virtud consiste en una *rectitudo actionum ex principiis internis*. Quien ejecuta leyes coactivas no es por ello virtuoso. A decir verdad, la virtud antepone por encima de todo el respeto a los derechos [153] humanos, así como su más escrupulosa observancia, y se dirige únicamente a la intención por mor de la cual una acción detenta una *rectitudo juridica*. [La virtud no se cifra por lo tanto en la *rectitudo juridica*, sino en las intenciones. Alguien puede ser un buen ciudadano, observando la *rectitudo juridica* en sus acciones, sin ser por ello un hombre virtuoso.[154]] Por ello, a partir de las acciones externas que detenten una *rectitudo juridica* no cabe deducir sin más las intenciones; [*v.g.*, si alguien promete devolver un préstamo y su palabra vale tanto como el dinero en metálico, pero lo hace sencillamente por miedo al castigo y en pos de algún beneficio, la acción es buena, pues cumple con la ley, mas no moral [155]]. Cuando considero la necesidad moral de la acción —la cual es jurídica— puedo hacerlo en sentido jurídico o en sentido ético. En el primer caso la acción

151. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 294 y 301. «El ideal de Cristo cuenta con la peculiaridad de no limitarse a convertir la idea de pureza moral únicamente en principio del discernimiento, sino que también hace de ella una irremisible pauta de las acciones, pauta conforme a la cual debe ser *juzgado* el principio mismo» (Refl. 6.634; Ak., XIX, 120). Cf. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kant in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hamburgo, 1938, pp. 361 ss.

152. Cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 379.

153. En el texto de Collins no se lee «derechos», sino «leyes».

154. El pasaje contenido entre corchetes no figura en la versión de Collins.

155. Una nueva adición tomada del texto de Menzer.

sólo es adecuada a la ley, mas no a la intención, y por eso se dice de las leyes jurídicas que adolecen de moralidad. La moralidad sólo es precisada por las leyes éticas, pues aun cuando las leyes jurídicas tuviesen una necesidad moral su motivación seguiría siendo la coacción y no la intención.

Sin embargo, la palabra «virtud» no expresa exactamente la bondad moral y significa más bien una fortaleza de ánimo en el dominio de uno mismo relativo a la intención moral. Me refiero aquí a la primera fuente de la intención. Se ha pasado por alto algo que se aclara a renglón seguido. Se ha tomado la palabra «eticidad» para expresar la moralidad, cuando en realidad «costumbre» (*Sitte*) es el concepto de la honestidad. La virtud entraña, sin embargo, cierto grado de bondad ética, ciertos autocoacción y autodominio. Algunos pueblos pueden tener costumbres, mas no virtud [*v.g.*, los franceses [156]], y otros al contrario. (La *conduite* no es sino el estilo de las costumbres.) La ciencia de las costumbres no es todavía una doctrina de la virtud y la virtud tampoco supone automáticamente moralidad. Como no tenemos ninguna otra palabra para designar a la moralidad, echamos mano de la de «eticidad» (*Sittlichkeit*), ya que no podemos utilizar «virtud» como sinónimo de «moralidad» [300-301].

El espíritu de la ley moral estriba en la intención; la letra en la acción. En el ámbito de la ética nos importa tan sólo que la ley moral sea ejecutada conforme al espíritu y las acciones no son tomadas en cuenta para nada.

La ética puede proporcionar leyes de la moralidad que sean indulgentes y estén orientadas a la flaqueza de la naturaleza humana. Éstas pueden adecuarse al hombre, no pidiendo sino aquello que el hombre pueda realizar. Pero también pueden ser estrictas y exigir la máxima moralidad y perfección. La ley moral ha de ser estricta y enunciar las condiciones de la legitimidad. El hombre puede o no llevarlo a cabo, pero la ley no ha de ser indulgente y acomodarse a la debilidad humana, pues contiene la norma de la perfección ética y ésta tiene que ser exacta y estricta; *v.g.*, la geometría proporciona reglas que son estrictas, sin considerar si el hombre puede o no ponerlas en práctica (el punto de un círculo nunca puede ser tan fino como el definido por la matemática). Igualmente la ética propone reglas que

156. El ejemplo no consta en la versión de Collins.

deben ser las pautas de nuestra conducta; no ha de orientarse conforme a la capacidad del hombre, sino mostrar aquello que es moralmente necesario. La ética indulgente supone la ruina de la perfección moral del hombre. La ley moral tiene que ser pura. Existe un purismo teológico y moral que cavila entre cosas indiferentes, pretendiendo expresar su pureza a base de sutilezas. Tal purismo nada tiene que ver con la ética. La puridad en relación a los principios es algo completamente distinto. La ley moral ha de tener puridad. El Evangelio tiene tal puridad en su ley moral como no detentaba ninguna de las de los antiguos filósofos, quienes en la época del Maestro del Evangelio no eran sino brillantes fariseos que velaban estrictamente por el culto externo, del que el Evangelio dice a menudo: éste no vale para nada si no proviene de la pureza moral. El Evangelio no perdona la más mínima imperfección, es enteramente estricto y puro, y sostiene sin indulgencia la pureza de la ley. Una ley tal es santa, no exige que se constate su aplicación mediante observaciones, sino que cada uno considere que el principio descansa en su entendimiento y pueda sacar la prueba de cualquier entendimiento. Esta precisión, sutilidad, carácter estricto [301-302] y pureza de la ley moral, que se denomina *rectitudo*,[157] se nos muestra en todos los casos; *v.g.*, si en una sociedad extraña se ofende a alguien de modo inadvertido, siempre se le puede reprochar el no haberse documentado al respecto. Aquel que concibe la ley moral como indulgente es un latitudinario. La ética ha de ser precisa y santa. Esta santidad le corresponde a la ley moral, no porque nos sea revelada —pues podemos llegar a ella por la razón—, sino porque es originaria y nos sirve incluso para enjuiciar la revelación, ya que la santidad es el bien ético supremo y más perfecto, algo que podemos admitir por nosotros mismos gracias a nuestro entendimiento.

Baumgarten divide la ética en lisonjera y hosca.[158] Los fundamentos de la eticidad tienen que coincidir con la moralidad, y las motivaciones de ésta tienen que vincularse del mismo modo, conformándose a ella, esto es, adecuándose a su dignidad. Esto no depende de que las acciones tengan lugar, sino del tipo de causa por el que

157. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 293 y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 516.

158. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 14 y *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 163-164.

acontezcan. Tomar el comportamiento virtuoso por un sutil bienestar es adular a la ética. Es cierto que la virtud también puede ser una regla de prudencia y, por ende, una fuente de satisfacción. Muchos practican la caridad por la satisfacción que encuentran en la alegría de los pobres. Ahora bien, la motivación no es moral [cuando se ejecutan buenas acciones en pos de un beneficio o de una satisfacción[159]]. Muchos se jactan de haber hecho algo bueno, cuando en realidad sus motivos eran incorrectos. Sin embargo, una cosa buena no ha de verse amparada por principios falsos. La virtud es una buena cosa y, por lo tanto, no ha de sustentarse en falsos principios; *vg.*, que la virtud encierra ya ventajas en esta vida es falso, pues el talante virtuoso no hace sino aumentar los pesares de esta vida, al pensar que ser virtuoso le perjudica y que saldría ganando si no lo fuera. La ética, pues, no ha de ser preconizada mediante tales zalamerías. Presentada en su puridad conlleva respeto y constituye un objeto de máxima aprobación y de la más alta volición, y el intentar hacerla sugestiva sólo consigue aminorar los motivos en lugar de acrecentarlos. La moralidad no ha de rebajarse, tiene que ser recomendada únicamente por sí misma; el resto —incluida la recompensa del cielo— no tiene nada que ver con ella, pues por su mediación sólo me hago digno de la felicidad. Las motivaciones [302-303] éticas han de ser presentadas de modo muy peculiar, diferenciándolas del resto de móviles «bonachones». La escasa eficacia de la moralidad se debe a que no suele ser presentada en toda su pureza. Hasta el momento, tanto los moralistas como el clero no han acertado a preconizar la moralidad pura.[160] La ética gana más cuando es preconizada por su valor intrínseco, que cuando es escoltada con incentivos y reclamos sensibles. La ética galante se desacredita tanto más cuanto más se recomienda, tal y como le ocurre a los galanteadores. [La belleza pura y simple logra infinitamente más que todas las artimañas de la coquetería. De igual modo, la virtud consigue mucho más sin entrañar incentivos de recompensa ni de castigo; siendo presentada en toda su pureza.[161]] Los alicientes y estímulos sensibles no deben ser incluidos dentro de la propia doctrina moral, sino que sólo deben ser tenidos en cuenta después de haber

159. La versión de Menzer complementa una vez más la de Collins.
160. Cf. *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 288.
161. El texto entre corchetes corresponde a la versión de Menzer.

establecido la doctrina de la moralidad de un modo completamente puro, esto es, una vez que se ha aprendido a estimarla y a respetarla; sólo entonces pueden entrar en juego tales móviles, no como causa por la que acontezca la acción (pues en tal caso ya no sería moral), sino que han de servir tan sólo como *motiva subsidiaria*, dado que nuestra naturaleza posee una especie de *inertia* ante los móviles relativos a tales conceptos intelectuales. Mas, en cuanto esos móviles sensibles hayan vencido dicha inercia, las auténticas y genuinas motivaciones morales han de volver a ocupar su lugar. Sólo sirven, por tanto, para quitar de en medio mayores obstáculos sensibles, con el fin de que sea el entendimiento quien domine la situación. Pero entremezclar ambas cosas es un grave error que se comete muy a menudo. Este concepto puro tiene un efecto inusitado en quien lo posee, y le incentiva más que todos los estímulos sensibles. Es éste un recurso de preconizar la moralidad a los hombres que ya debería haberse observado en la educación, con objeto de inculcar un juicio puro y un mayor gusto por la moralidad. Al igual que un buen vino no puede ser degustado si se le mezcla con otras bebidas, asimismo la moralidad debe ser considerada en toda su pureza, poniendo entre paréntesis todo lo demás.

La ética galante se contrapone a la ética enojadiza, a la que también se denomina moralidad misantrópica. Ésta contrapone la moralidad a todo placer, tal y como la galante los entremezcla. Ésta disocia de la moralidad cualquier tipo de placer sensorial. Se diría que esta ética comete un error aún mayor que la otra, o que, cuando menos, no se trata de una equivocación menor, ya que puede dar lugar a acciones sublimes [303-304] incardinadas en la vanidad del hombre. Éste es requerido por tal ética a renunciar a las comodidades de la vida, que sacrifica en aras de una única acción sublime.

La ética galante conecta todos los goces de la vida con la moralidad; sin embargo, la misantrópica contrapone ambos términos, lo cual no deja de ser un error, sólo que con ello la moralidad queda diferenciada de la comodidad y ésta es una gruesa ganancia. Si hubiera que tolerar un solo error en la ética, sería preferible admitir el error de la ética misantrópica. Ciertamente, se sacrifican muchas comodidades por mor de esta ética, pero tales comodidades tampoco son propias de un gusto refinado y desaparecen por sí mismas. Esta ética misantrópica también posee algo digno de respeto. Atiende al rigor y a la precisión de la moralidad, aunque cometa el error de

contraponerla a los placeres. Para corregir la ética misantrópica ha de señalarse lo siguiente: moralidad y felicidad son dos elementos del bien supremo que, aunque han de ser distinguidos al ser de distinta naturaleza, guardan una relación necesaria entre sí. La felicidad guarda una relación necesaria con la moralidad, ya que la ley moral conlleva esta promesa de un modo natural. Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo esperar disfrutar de ella, y tal es el móvil de la moralidad. No puede prometerse a nadie el conseguir la felicidad sin moralidad. La felicidad no es el fundamento, el principio de la moralidad, pero sí es un corolario necesario de la misma. En esto posee cierta ventaja la ética galante, al vincular la felicidad con la moralidad, pues la primera no es sino una consecuencia natural de la segunda. La ética misantrópica, por su lado, tiene algo de lo que ufanarse: renuncia a la felicidad. Ahora bien, renunciar a la felicidad, distinguiéndola de la moralidad, no es algo natural, sino transcendental.[162]

Baumgarten aborda ahora la *etica deceptrix*[163] [o ética ilusoria[164]]. Ésta consiste en tomar por real un ideal. Todo lo que entraña una apariencia que se contrapone a la verdad es fraudulento. La ética ilusoria ha de procurar que lo ilusorio sea moral en sí, aunque lo ilusorio, al ser perfecto, resulte inalcanzable para el hombre, cuya naturaleza no es capaz de tal cosa; *v.g.*, la conciencia moral de uno mismo, en tanto que principio del bienestar interno de todo hombre, produce un enorme [304-305] gozo que sin embargo nadie puede conseguir. El máximo grado[165] de la perfección ética no se verifica de modo natural en el hombre. Nosotros situamos la máxima perfección en el Ser Supremo y la comunión con este Ser Supremo sería la

162. «De modo propedéutico, y a título de introducción, yo había definido a la moral como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad. Junto con esto, tampoco he descuidado advertir que no por ello se exige al hombre, cuando se trata del cumplimiento del deber, *renunciar* a su fin natural, la felicidad, pues no puede hacerlo —como tampoco lo puede hacer en general ningún ser racional finito—, pero sí tiene que *prescindir* por completo de esa consideración cuando entra en juego el precepto del deber» (*Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 278).

163. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica*, Halae Magdeburgicae, 1763; § 7: «*Ethica* obligationum erronearum *deceptrix* est (chimaerica)» (Ak., XXVII.2.1, 874). Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 15.

164. Adición tomada de la versión de Menzer.

165. En Collins se lee «principio».

más alta perfección que podemos alcanzar. Pero éste es un ideal que no puede lograrse. Platón realizó ese ideal.[166] Esta ética también puede ser tildada de fantástica y ensoñadora.[167]

Sobre la religión natural [168]

La religión natural debería constituir el último capítulo de la moral y ser el colofón de la moralidad. La idea de perfección ética debería ser un escolio de la misma y ser llevada a cabo, habiendo de fraguarse aquí la consumación de toda nuestra moralidad con respecto de su objeto. Tal y como hace Baumgarten,[169] en lo sucesivo presupondremos todo lo que hemos tratado anteriormente en torno al concepto de la ética, cuando ello sea necesario.

La religión natural no es una regla de la moralidad, sino que la religión es la moralidad orientada hacia Dios. ¿Qué tipo de religión debe ser colocada como fundamento de la religión natural? La religión natural es práctica y contiene conocimientos naturales de nuestros deberes en relación con el Ser Supremo. Moralidad y teología unidas configuran la religión. Ninguna religión es posible sin moralidad. Sin duda, existen religiones sin moralidad y los hombres creen detentar una religión, aunque no tengan moralidad alguna. Tal clase de religión se cifra únicamente en ritos y culto externo, donde no se da moralidad alguna, sino la aplicación de una conducta prudente que busca hacerse agradable a Dios por medio de tales observaciones. En esto hay tan poco de religión como en la observancia de las leyes y preceptos civiles ante el monarca.

Si, por lo tanto, la religión presupone la teología y debe detentar moralidad, la cuestión es: ¿qué clase de teología debe colocarse

166. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 105 y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 634. Cf. Refl. 6.611 (Ak., XIX, 108).

167. Cf. nota 25.

168. La *Theologia naturalis* constituye la cuarta y última parte de la *Metaphysica* de Baumgarten (cf. Ak., XVII, 157-206). Respecto a la concepción kantiana de la religión, cf. Refls. 8.089 y 8.090 (Ak., XIX, 632-635); asimismo es interesante tener en cuenta su tratamiento del cristianismo como forma egregia de la religión natural (cf. *Die Religion* ..., Ak., VI, 157 ss.).

169. Este orden expositivo se trastoca en la *Metaphysik der Sitten Vigilantius*.

como fundamento de la religión? Cuestiones tales como si Dios es un espíritu y puede ser omnipresente ocupando todo el espacio, no pertenecen propiamente a la teología, en la medida en que ésta sea el fundamento de la religión natural, sino que atañen a la especulación. Un sacerdote egipcio se construye una imagen corpórea[170] de Dios y, si se le prohíbe este [305-306] concepto, se quejará amargamente de que se le ha robado su Dios, pues antes podía representarse en cierto modo a Dios y ahora no. La representación que se tenga de Dios resulta indiferente de cara a la observancia de los deberes, pues basta con que sea un fundamento para la moralidad. A la teología, en tanto que fundamento de la religión natural, le atañe la condición de la perfección moral. Por lo tanto, hemos de representarnos un Ser Supremo que sea santo en lo tocante a sus leyes, bueno en lo relativo a su gobierno y justo en materia de recompensas y castigos.[171] [Por consiguiente, en la religión natural no es necesaria ninguna otra religión (teología) que ésta, en virtud de la cual concebimos un legislador santo, un gobernador benevolente y un juez justo.[172]] Un ser así pensado es el concepto de Dios que precisa la teología en cuanto fundamento de la religión natural. Éstos son los atributos morales de Dios, propiedades naturales y necesarias en la medida en que proporcionan una mayor perfección a la moral y pueden lograr mejores resultados en la religión. La omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia y unidad del Sur Supremo se ven condicionadas a sus propiedades morales. Este Ser santo y bondadosísimo ha de ser omnisciente con objeto de poder percibir la moralidad interna, que es en lo que se cifra la intención. Por esa misma razón habrá de tener el don de la ubicuidad, si bien la voluntad sapientísima no puede ser sino una y pertenecer a un único Ser, porque sin esta condición no puede pensarse el principio de la moralidad. Y esto es lo que configura al Ser de la teología de la religión natural. Sus fuentes no emanan de la especulación, sino que provienen de la razón pura. El conocimiento especulativo sólo es

170. En Collins se lee «majestuosa».

171. Con respecto a los atributos morales de Dios pueden ser consultados pasajes de las tres *Críticas*: *K.r.V.*, A 15, B 843; *K.p.V.*, Ak., V, 140; y *K.U.*, Ak., V, 444. Cf. nuestro trabajo «Postulado / Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento*, 42 (1986), p. 241.

172. Como de costumbre, lo encerrado entre corchetes figura en la versión de Menzer, mas no en la de Collins.

necesario para el afán de saber, mas en lo tocante a la religión y al hacer u omitir no es necesario sino aquello que puede ser vislumbrado y percibido por la sana razón.

¿Cómo nace la teología? Cuando, una vez sentada la moralidad, el propio concepto de moralidad conduce a creer en Dios. Desde una perspectiva filosófica, la fe no debe ser entendida aquí como la confianza que se deba tener conforme a la revelación, sino que se trata de una creencia que nace con el uso de la sana razón. Esta creencia que se origina por el principio de la moralidad, cuando es práctica, resulta tan poderosa que no precisa de fundamentos especulativos, extrayéndose dicha fe únicamente a partir del sentimiento moral. En la moralidad se dan las intuiciones más puras, pero éstas se perderían de no existir un Ser que pudiera percibirlas. Es imposible que un hombre pueda poseer y sentir [306-307] un valor moral semejante sin creer al mismo tiempo que éste puede ser percibido por un Ser. Pues, ¿cuál sería la razón de albergar intenciones puras que, a excepción de Dios, nadie puede percibir? Nuestras acciones podrían ser las mismas, pero no estar causadas por un propósito puro. Podríamos ser caritativos, pues, persiguiendo la fama o alguna otra satisfacción; la acción permanece siempre idéntica y los análogos de la moralidad producen efectos semejantes. Por consiguiente, es imposible albergar intenciones morales puras sin creer al mismo tiempo que esas intenciones están relacionadas con un Ser que las observa. Por lo que resulta asimismo imposible encaminarse hacia la moralidad sin creer en un Dios. Todas las prescripciones morales no servirían de nada si no existiera un Ser que las contempla. Y ésta es la representación de Dios desde un punto de vista moral. Se puede creer, eso sí, que existe un Dios sin tener una certidumbre al respecto; la simplicidad constituye la principal característica de la religión natural, de suerte que lo más imprescindible de la teología es captado tan bien o mejor por el hombre común que por una cabeza especulativa. El resto de cosas que componen la teología no sirve sino para satisfacer nuestro deseo de saber. El que la moralidad ha de estar vinculada a la religión es algo que no fue asumido por los filósofos de la antigüedad. La religión no es el punto de partida de la moral, sino que, por el contrario, las leyes morales están orientadas al conocimiento de Dios. Situando la religión antes que la moralidad, ésta habría de guardar alguna relación con Dios y ello daría lugar a tomar a Dios como un poderoso señor

al que se ha de halagar. Toda religión presupone una moral; luego esa moral no puede ser derivada a partir de la religión. La religión proporciona a la moral, vigor, belleza y realidad, pues la moralidad es algo ideal en sí. Cuando me imagino cuán hermoso sería que todos los hombres fueran honrados y morales, me gustaría propiciar un estado semejante, que fuera moral. Sin embargo, la moral se limita a decir: debes ser moral en sí y para ti, independientemente de cómo sean los demás. La ley moral es así un ideal dentro de mí; debo seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo la esperanza de ser feliz, y esto es algo sencillamente imposible. Por consiguiente, la moral sería un ideal de no haber un Ser que ejecutara tal ideal, por lo que ha de existir un Ser que dote a la ley moral de fuerza y realidad. Ser que, por descontado, habrá de ser santo, bondadoso y justo. La religión proporciona a la [307-308] moralidad un peso específico y debe ser el móvil de la moral. En este punto se ha de reconocer que, quien se haya comportado de modo tal que sea digno de la felicidad, también puede esperar alcanzar dicha felicidad, puesto que hay un Ser que puede hacerlo dichoso. Tal es el punto de partida de toda religión, que puede darse también sin teología alguna. Hay un paso natural desde la moral a la religión. La moral conlleva ciertas promesas de modo natural, pues de lo contrario no podría vincularnos. Pues, quien no puede protegerme, tampoco puede exigirme obediencia. La proposición «estamos obligados a la dicha» es un ideal, ya que todas nuestras acciones reciben una *completudo* gracias a la religión. Sin religión todo nexo carece de móvil. La religión es la condición para pensar las fuerzas conectadas a la ley. Ahora bien, también hay hombres que hacen el bien al margen de la religión. Éstos encuentran muy sencillo el decir la verdad y ser honrados, pues no les es necesario reflexionar sobre ello, sino que se limitan a decir las cosas tal como son. Tales hombres no actúan así por principios, sino por designios sensibles; de suerte que, si cambian las tornas y se ven sumidos en la necesidad, el vicio predominará sobre la tenue faz de la moral y, al no darse la religión, éste será aún peor. Por ello, lo más adecuado es el conocimiento de Dios a través de la exigencia moral.

Baumgarten habla ahora de la religión interior,[173] trazando una

173. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), §§ 11 s.; Ak., XXVII.2.1, 875 ss.

mala demarcación entre ésta y la exterior. Las acciones externas bien pueden ser medios de la religión interna o efectos de la misma. Pero la religión externa es absurda. La religión es algo interior y estriba en la intención. Puede haber dos tipos de religión, el de la intencionalidad y el de los ritos. Mas la verdadera religión es la de la intencionalidad. Las acciones externas no son actos religiosos, sino medios o efectos de la religión. Las acciones religiosas residen dentro de mí. Los hombres pueden ser religiosos en todas sus acciones, si la religión custodia todas sus acciones. La religión interior configura, por tanto, toda religión; *la piedad es el buen comportamiento basado* en las motivaciones de la *voluntad* divina y las *acciones piadosas acontecen* en virtud de esa *motivación*. Pero hay una motivación derivada de la *bondad intrínseca* de las acciones, a saber, la *moralidad o virtud*. Por tanto, devoción y virtud no se distinguen en las acciones, sino [308-309] en su motivación. La piedad no sólo no excluye la motivación virtuosa, sino que la exige. Sin embargo, la auténtica motivación de las acciones ha de ser la virtud misma, pues lo que nos liga a Dios es que ello sea realmente bueno en sí mismo. La motivación es así la moralidad, y no la voluntad divina, al estribar en la bondad intrínseca o la intención. El que la acción tenga lugar sin tener en cuenta la motivación no es materia de la religión, pero sí el que la acción se verifique por mor de una buena intención. La voluntad divina es un móvil, pero no una motivación. Un hombre piadoso sería aquel que cumple bien con los ritos, con los medios de la religión. Pero un hombre temeroso de Dios significa algo más, a saber, una estricta observancia de los medios de la religión. Alguien escrupuloso en este terreno es quien se representa un juez divino.

Una teología sobrenatural no exige necesariamente una religión del mismo género. La teología puede ser sobrenatural o revelada y la religión, natural, si contiene únicamente aquellos deberes que la razón advierte al considerar un Ser Supremo. Por lo tanto, es posible que una religión natural coexista con una teología sobrenatural. Basta con otear la historia para darse cuenta de que los hombres han detentado una religión natural al lado de una teología sobrenatural. De haber tenido una religión sobrenatural, tendría que encontrarse también la constancia de un auxilio sobrenatural. Pero, según vemos, los hombres sólo ponen en práctica aquellos deberes que pueden apreciar de modo natural gracias a la razón. La religión natural ha de distinguirse de la sobrenatural, no contraponiendo ambas, sino

haciendo ver que la natural consiste en valerse del conocimiento de Dios tanto como sea posible a la razón y conectado siempre con la moralidad. La sobrenatural es el complemento de la natural a través de un auxilio divino más alto. Cuando en la religión sobrenatural hay mucho más de lo que la fragilidad del hombre puede suplir, suele preguntarse: ¿qué puede imputarse entonces al hombre? La respuesta es que se le puede responsabilizar de todo aquello que puede llevar a cabo de modo natural con sus solas fuerzas. Sólo mediante ese [309-310] proceder y merced a la buena utilización de sus fuerzas naturales puede hacerse digno de un complemento a su fragilidad. La religión natural no se contrapone, pues, a la sobrenatural. La natural es una verdadera religión, sólo que incompleta. Gracias a ella sabremos lo que somos capaces de hacer con nuestras fuerzas y lo que no, de modo que con nuestro comportamiento nos hagamos dignos de esa diferencia. ¿Qué nos hace susceptibles de recibir un íntegro cumplimiento de nuestra perfección, esto es, los medios sobrenaturales de la religión? Nada, salvo el buen uso de la religión natural. El hombre que no se comporta tal y como debe hacerlo, en base a ello, no puede esperar auxilio sobrenatural alguno. No se puede ser auxiliado por la ayuda divina a través de la religión sobrenatural, abandonando la religión natural. No cabe prescindir de la religión natural y encaminarse a la sobrenatural o revelada. La religión natural es la condición necesaria bajo la cual podemos hacernos dignos del complemento, ya que la sobrenatural es un suplemento de la natural. Únicamente nuestra buena conducta nos hace dignos del auxilio divino, dado que la religión natural supone el conjunto de todas las acciones morales y la sobrenatural representa el complemento de la imperfección de nuestras acciones morales. Dejando a un lado la religión natural sólo resta la sobrenatural, que es algo absolutamente pasivo, y en este caso el hombre se abandonaría a la voluntad de Dios, sin hacer nada por su parte, ya que todo acontecería de modo sobrenatural. Tiene que haber, por lo tanto, en todo hombre una religión natural que pueda serle atribuida, haciéndose con ello digno del complemento a su esfuerzo.

En torno a los errores de la religión

Hay que distinguir los errores de la religión de los errores teológicos. Los últimos atañen al conocimiento de Dios, pero los primeros afectan a la moralidad. Los errores que afectan a la moralidad son herejías, mientras que los que atañen a la teología son meras heterodoxias [310-311].

Pueden darse errores teológicos que no afecten a la religión y ésta puede ser muy buena, pese a que el conocimiento de Dios sea excesivamente antropomórfico. Una religión puede ser buena, aunque no sea perfecta, y la religión natural puede ser buena en cualquier caso. Ahora bien, dar de lado a la fuerza natural y volverse hacia la sobrenatural, tal es la religión del indolente. La ignorancia conviene tanto a la teología como a la religión. En teología todos somos muy ignorantes. Esto se debe a que el concepto de Dios es una idea, en la cual se cifra el concepto límite de la razón y el conjunto de todos los conceptos derivados. A este concepto intento aplicar cuantas propiedades le convengan. De modo que para definirlo experimentamos una gran carencia. La ignorancia en teología puede ser muy vasta, pero ésta no afecta para nada a la moralidad.

Los hombres, al especular, siempre han errado en materia de teología, pero este error no afecta en absoluto a la religión, que debe ser disociada del mismo. Sólo en aquellos conocimientos de Dios que tienen un notable influjo en nuestra conducta ha de apreciarse si el error no atañe también a la religión. En ello reside la importancia de ser extremadamente sutil en el terreno de los errores teológicos, puesto que pueden afectar a la religión. El remedio para ello consiste en no juzgar nunca de modo dogmático y no caer así en error alguno; *v.g.*, la indagación acerca de la omnipresencia de Dios debería contentarse con saber que es el prototipo de la perfección moral y que, por ser bueno y justo, también administrará el destino conforme al comportamiento, con lo cual no se incurre en error alguno y no se precisa recurrir al juicio dogmático.

En el haber de los errores teológicos se cuenta en primer lugar el del ateísmo, que puede ser de dos clases: agnosticismo y ateísmo propiamente dicho.[174] El primero consiste en que no se sabe nada

174. En el parágrafo 105 de su *Ethica* Baumgarten habla de la *impietas* y del *atheismus practicus* (cf. Ak., XXVII.2.1, 765). Cf. *Praktische Philosophie*

acerca de Dios; el segundo, sin embargo, afirma dogmáticamente su inexistencia. Quien carece del conocimiento de un Dios no puede decir sino que no sabe si existe un Dios, aunque, de saberlo, gustaría de poseer una religión. El agnóstico no es, pues, un caso irremediable. Pero, por otro lado, tenemos a ese hombre tan perverso que, aunque llegara a saber que existe un Dios, viviría de todos modos como si no existiera ese Dios y fuera mejor que no supiera que existe, lo cual es imperdonable [311-312]; sus acciones son antirreligiosas y no faltas de religión.

El ateo puede ser tal a un nivel meramente especulativo, pero resultar un teísta en el terreno de la praxis o incluso llegar a venerar a Dios, ya que su defecto compete a la teología y no a la religión. Aquellas personas que han caído en el ateísmo por vía especulativa no son tan malos de tratar, ya que sólo está corrompido su entendimiento, mas no su voluntad; de suerte que un Spinoza [175] hizo aquello que debe hacer un hombre afecto a la religión.[176] Su corazón era bueno y hubiera sido fácil conducirle al buen camino, de no haber confiado en exceso tan sólo en los principios especulativos. El ateísmo es un error teológico que tiene influencia sobre la moral y la religión, pues con él pierden fuerza motriz las reglas del buen comportamiento. Existe multitud de otros errores teológicos que omitimos porque pertenecen más bien a la esfera de la teología natural [177] que al ámbito de la ética. En el plano teórico encontramos dos tipos de excesos erróneos: 1) atendiendo al conocimiento, la sutileza y la superstición, 2) atendiendo al corazón, la blasfemia y el misticismo fanático. Éstos son los límites de los excesos.

La sutileza consiste en querer deducir mediante la razón el conocimiento de Dios, en tanto que principio necesario de la religión, y

---

Powalski, Ak., XXVII.1, 11 y 184, así como *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 716 (aquí se contrapone un ateísmo escéptico con uno dogmático).

175. A quien Kant califica reiteradamente de «bondadoso» (cf. *Religionslehre Pölitz*, Ak., XXVIII.2.2, 1.105) y del que afirma lo siguiente: «podría estar equivocado, pero carecía de maldad» (cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 79).

176. «Podemos suponer un hombre recto (como, verbigracia, Spinoza), que se encuentra firmemente convencido de que no hay Dios ni vida futura ...» (cf. *K.U.*, Ak., V, 452 ss.). Cf. nota 117.

177. En Menzer se lee «teología *rationalis*».

querer demostrarlo como necesario. Ahora bien, esto no es preciso. En la religión el conocimiento de Dios sólo debe basarse en la creencia. En la medida en que consideremos a Dios el principio de la moralidad y le reconozcamos como santo legislador, bondadoso gobernante y justo juez, se brinda con todo ello una creencia en Dios, en tanto que debe establecer el fundamento de la religión sin poder demostrarlo lógicamente. La sutileza es, por lo tanto, el error de no aceptar ninguna otra religión, sino aquella que funda una teología que puede ser admitida por la razón. Sin embargo, el hombre no necesita comprender y demostrar esto, ya que sólo precisa de la teología por mor de la religión; ésta es la razón de que sean tan poco susceptibles de probación el ateísmo, el spinozismo, el deísmo y el teísmo. Se trata únicamente de una hipótesis racional necesaria, según la cual puedo determinarlo todo conforme a las reglas de la razón. Ésta es una hipótesis necesaria, si se mantiene como tal y no se convierte en un concepto, y no se admite tal fundamento ni por el orden de la naturaleza ni por la finalidad, sino por la sumisión debida [312-313] a la ley moral. Presuponiendo esta hipótesis necesaria, admito un legislador santo, etc., y no entro ni salgo en disputa alguna, de modo que, aunque lea libros que intenten afirmar lo contrario, ello no me ayudará, al igual que tampoco nada podría disuadirme de esa creencia, pues ¿qué se debe hacer, si surge la controversia y se carece de un principio firme? Esto significaría tanto como decidir poner a un lado todos los principios de la ley moral y convertirme en un malvado; pero la ley moral sí ordena y yo veo que es bueno acatarla, lo cual carece a su vez de valor y vigencia sin contar con un legislador supremo, al que no aceptaré por razones especulativas, sino para responder a mis exigencias del único modo posible. Por consiguiente, la sutileza es muy peligrosa en materia de religión. Si nuestra religión descansara en bases especulativas estaría débilmente asegurada, pues cuando se exigen pruebas de ello la razón puede equivocarse.

De otra parte tenemos la superstición, que es algo antirracional. Ésta no se cifra en la tesis, sino en el método. Se toma por principio del juicio y de la religión algo que se basa en el miedo o en un viejo testimonio personal; tales son las fuentes de la superstición, sobre las que la religión descansa de modo muy inseguro. La superstición acaba por introducirse siempre dentro de la religión de modo clandestino, porque los hombres no están inclinados a seguir las máxi-

mas de la razón, haciendo derivar de la sensibilidad lo que habría de haberse deducido de un principio intelectual; *v.g.*, cuando los ritos, que sólo son un medio para la religión, son tomados por principios, entonces la religión se vuelve supersticiosa. La religión es algo que se basa en la razón y no en la sutileza. Si parto de las máximas de la razón y me dejo conducir por la sensibilidad, aparece la superstición. Pero la guía del conocimiento en materia de religión a través de la mera especulación es sutileza; ambas son perjudiciales para la religión. La religión sólo se fundamenta en la creencia, ya que no requiere prueba lógica alguna, sino que basta con presuponer ésta como una hipótesis necesaria.

Por otro lado, la religión también es susceptible de sufrir dos tipos de aberraciones relacionadas con la disposición de ánimo, a saber [313-314], la blasfemia y el misticismo fanático. La primera se produce cuando se trata a la religión, no sólo como algo que no es importante, ni mucho menos primordial, sino que incluso se la considera algo absurdo y digno de menosprecio. Comoquiera que la religión es algo importante, no puede ser objeto de mofa; *v.g.*, si un juez tiene ante sí a un malhechor, no se burlará de él, ya que el asunto es importante y puede costarle la vida. Por lo tanto, aunque toda religión puede contener alguna incoherencia, esto no la convierte en objeto de burla, ya que quien la posee cobra interés por aquello en lo que estriba su futuro bienestar o malestar, por lo que es más digno de compasión que de escarnio. Pero burlarse de la religión es una terrible falta, ya que es sobremanera importante. Ahora bien, no ha de tomarse a cualquiera que hable jovialmente sobre la religión como un blasfemo, pues algunos llevan muy dentro de sí la religión, si bien dan rienda suelta a su humor y hacen chistes que no se refieren tanto a la religión como a ciertas personas en concreto. No se trata de una postura razonable, pero tampoco merece el calificativo de blasfemia. Con frecuencia ello se debe a una escasa reflexión, fruto de un temperamento impulsivo y de un examen insuficiente.

El misticismo fanático es algo conforme a lo cual se desbordan las máximas de la razón. La superstición se extiende por debajo de las máximas de la razón; el misticismo fanático, sin embargo, la sobrepasa. La primera se funda en principios sensuales, la segunda en principios místicos e hiperfísicos. La blasfemia se alinea tanto con la superstición como con el misticismo fanático. Aunque no sea

lo más conveniente, bien puede servir como medio para que algunas personas abandonen su creencia errónea y dejen de cometer equivocaciones basadas en una falaz intuición sensible. La sutileza (*rationalismus*) es la antítesis de la superstición; pero si contrapusiéramos dos cosas en la religión práctica, éstas serían la devoción y la beatería. Ésta no es sino un juego, al igual que la sutileza, y no debe ser confundida con la devoción. La devoción es algo práctico y consiste en la observancia de la ley divina por motivación de la voluntad divina. La beatería consiste en pretender venerar a Dios mediante palabras y expresiones que manifiestan sumisión y lealtad, con objeto de procurarse mediante tales reverencias externas el elogio y la gracia. Este modo de venerar a Dios es algo espantoso y despreciable, pues con ello creemos sin moralidad, pretendiendo ganar a Dios [314-315] mediante adulaciones y nos lo representamos como cualquier señor terrenal al que se pudiese agradar con marrullerías, elogios y zalamerías.

La devoción es la relación inmediata del corazón con Dios y su práctica activa en nuestra voluntad, el conocimiento de Dios. La devoción no es una acción, sino un método, una disposición de los actos. Sin embargo, la religión auténtica se cifra en acciones, en la ejecución de la ley moral, acatando la cual se hace lo que Dios quiere. Mas para ser diestro en esa materia se requiere una práctica y ésta es la devoción. Por este medio intentamos procurarnos un conocimiento de Dios, el cual nos causa tal impresión que nos impele a ser prácticos y ejecutar la ley moral. Por lo tanto [no [178]] hay que reprobar al devoto, pues con ello se predispone para el ejercicio de acciones bienintencionadas. Ahora bien, sería absurdo que alguien pretendiera rentabilizar su conocimiento de Dios como auxilio de la indigencia y de la desdicha, pues estas consideraciones no deben perturbar la devoción. La devoción es una práctica tendente a las buenas acciones, pero aquí se da el caso de que una buena acción debe ser ejecutada porque ha sido ejercida la devoción. La devoción, en tanto que mera ocupación y como actividad aislada, no es necesaria en absoluto, pues si llegamos a practicar buenas acciones únicamente por ese camino, podríamos pensar que el conocimiento de Dios bastaría para impulsarnos a seguir ejecutando buenas acciones y la

178. En la versión de Collins el sentido queda trastocado al haberse omitido esta negación.

devoción no sería necesaria en absoluto, ya que sólo es auténtico temor de Dios aquello que muestra el efecto a través de buenas acciones; con lo cual el temor de Dios puede ser expresado mediante buenas acciones y no por medio de la devoción.

La falta de fe

Baumgarten habla ahora de la falta de fe, aunque no ha tratado previamente de la creencia. A nosotros nos interesa explicar cuán necesario es este concepto en el ámbito de la ética. «Creer» puede mostrar dos significados muy diferentes. El primero denota una prontitud a conceder asentimiento ante un testimonio, y ésta es la creencia histórica. Hay muchos que no pueden admitir la creencia histórica por incapacidad de su entendimiento, si no pueden ver los [315-316] testimonios. Los juicios históricos [179] difieren con los hombres, pese a que los datos sean los mismos, y es imposible convencer de ello a quien no lo crea; *v.g.*, las noticias de la prensa. También hay quienes discrepan en la creencia histórica y de ello se puede dar tan escaso fundamento como en la discrepancia del gusto. Así, por ejemplo, Bulenger [180] cree que los siete reyes de Roma significan los siete planetas. De modo que también en el terreno histórico se da la propensión a la incredulidad. El hombre es el más inclinado tanto a la duda como al asentimiento. Encuentra más seguro diferir el juicio. Pero éste se basa en el entendimiento y también en el deseo de guardarnos del error al que podemos ser inducidos por una deformación informativa o una mala intención; si bien éste es el camino más corto hacia la ignorancia, cuando acaban por cerrarse todas las vías del conocimiento. Ahora bien, aquí no nos concierne la creencia histórica, la cual tiene que ver con el entendimiento y no con la voluntad, pues únicamente nos interesa lo que compete a la moralidad. El otro sentido de la fe consiste en creer en la facticidad de la virtud.

La incredulidad moral se cifra, pues, en no creer en la realidad

179. El referente de Kant en este terreno parece ser la obra de G. F. Meier, *Auszug von der Vernunftlehre*, Halle, 1752, y, más concretamente, su concepción reprobatoria de la «polihistoria» (cf. § 53; XVI, 196).

180. Menzer cree que se trata del jesuita J. C. Bulenger (1558-1628), autor de *Opusculorum systemata*, Lugduni, 1621.

de la virtud. Creer que la virtud es una idea, es una actitud verdaderamente misantrópica. Es una máscara que utiliza la vanidad para satisfacer sus inclinaciones. En su forma extrema niega que pueda darse algo similar a la virtud en el hombre, quien jamás podría llegar a ser completamente honrado y, por lo tanto, tampoco merecería la pena que el hombre se esforzase por conseguirlo. No es bueno sembrar dudas en el hombre respecto a la virtud, tal y como hacen muchos eruditos cuando ponen de manifiesto todo tipo de corruptelas para desalentar al hombre de que pueda ser virtuoso. Tal proceder resulta realmente odioso, dado que la imperfección se muestra ya suficientemente con la pureza de la ley moral. Aquel que rebusca la semilla del mal en el hombre se convierte así en un abogado del diablo. Esto es lo que pretende Hofstede con su crítica del *Bélisaire*:[181] socavar la virtud. ¿Cuál es el provecho que saca de esto la religión? El caso es que se beneficia más de lo contrario; por ejemplo, de describir el carácter de Sócrates[182] —sea real o ficticio— como un modelo de virtud y perfección, en lugar de rebuscar sus flaquezas. Esto me predispone a emular esa virtud y constituye un móvil para mi ánimo. Pero quien predica la falta de fe en la virtud y la semilla del bien en el [316-317] hombre, viene a decir que somos bribones por naturaleza y que algunos deben confiar en ser iluminados por la gracia y el auxilio divinos. Ahora bien, quienes predican esa desconfianza en la virtud no reparan en que una comunidad de seres radicalmente malos no sería digna de la asistencia divina, puesto que la concepción satánica de un mal puro —contrapuesto a la virtud como bien angélico libre de todo mal— no deja lugar alguno para el germen del bien ni, por ende, para una buena voluntad. Así las cosas, no sería posible que los hombres pudieran

181. Esta novela filosófica del escritor francés J. F. Marmontel, aparecida en 1767, se hizo célebre porque su capítulo XV sobre la tolerancia fue anatematizado por el arzobispo de París y acabó siendo censurado por la Sorbona. El escándalo provocó que Voltaire y Turgot salieran en defensa de Marmontel, así como que la obra fuese traducida rápidamente a todos los idiomas, de modo que la versión alemana se publicó en Leipzig sólo dos años después. Su capítulo XXIII, cuyo título es «Sócrates desenmascarado», también suscitaría una viva polémica y en ella terció el predicador holandés J. P. Hofstede (1716-1803), a quien Kant alude aquí (cf. *Anthropologie* ..., Ak., VII, 153 y 358). J. A. Eberhard, en la segunda edición de su *Neue Apologie des Sokrates*, Berlín, 1776, recoge las tesis de Hofstede para criticarlas con toda dureza.

182. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 294 y 463.

esperar ayuda, ya que Dios, antes que ayudarles, tendría que crearlos de nuevo. Por consiguiente, el hombre posee virtud; si bien la vanidad de su virtud se ve reprimida por la pureza de la propia ley moral. De no ser así, el peor de los rateros sería tan bueno como cualquier otro, en la medida en que al tener ya una predisposición para el robo, sólo las circunstancias ocasionarían que el ladrón fuese él y no cualquier otro. Son muchos quienes han mantenido la tesis de que el hombre carece de germen alguno para el bien; Rousseau [183] es el único que ha sostenido lo contrario. Ésta es la incredulidad moral.

La segunda forma de incredulidad es la religiosa. Ésta consiste en no creer que haya un ser que otorgue a nuestro comportamiento las consecuencias correspondientes, así como que confiera cumplida satisfacción a las buenas disposiciones con la complacencia divina. A través de la ley moral nos vemos precisados a considerar las buenas disposiciones como principios de nuestras acciones; su equidad [184] nos constriñe a la precisión de la ley, disponiendo por lo tanto de una ley santa. Ahora bien, nosotros podemos poner en práctica esta ley de modo impuro, de suerte que nuestras acciones conformes a la ley sean muy imperfectas y resulten defectuosas ante nuestros propios ojos, con tal de que no acallemos [185] a nuestro juez interior, que las juzga de acuerdo con esa ley. Quien considere todo esto habrá de rendirse finalmente a observar esa ley, puesto que no puede resistirse a ese sagrado y justo juez que juzga conforme a esa ley. Según la ley moral, el hombre se juzga harto defectuoso. Sólo la creencia en un cumplimiento celeste de nuestra imperfección en el terreno de la moralidad suple nuestra deficiencia. Con sólo albergar buenas disposiciones y emplear todas nuestras fuerzas en el cumplimiento de la ley moral, podemos esperar que Dios [186] sabrá encontrar el medio de subsanar esa imperfección. Haciendo eso, nos hacemos asimismo dignos de la asistencia divina. Detentar esta [317-318] creencia constituye la fe religiosa en lo que atañe a nuestra conducta y a la primera parte de la creencia. El resto no es sino un

183. El *Émile* se abre con este aserto: «Todo está bien cuando sale de las manos del Autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre».
184. En Collins se lee «santidad».
185. En Menzer se lee «demos vacaciones».
186. En Menzer se lee «el cielo».

mero corolario: si nos comportamos así, podemos esperar una recompensa.

Se da, por tanto, una forma de incredulidad en la religión natural, y esta falta de fe es la causa de toda práctica religiosa,[187] ya que los hombres creen cumplir así con la moralidad e intentan ganar a Dios mediante acciones morales. Cuando falta la verdadera fe religiosa, se suele creer que la imperfección que uno encuentra dentro de sí debe tener un complemento en el cielo, que se alcanza mediante ceremonias, peregrinaciones, mortificaciones, ayunos, etc., con todo lo cual se pretende suplir su imperfección y se omite aquello que nos podría hacer dignos de una asistencia divina.

Edificación significa la puesta en práctica de un talante dinámico, en tanto que tenga su origen en la devoción. Los hombres pueden ser devotos sin edificar. «Edificar» significa algo más que «construir». Hemos de edificar, por tanto, una morada particular para el talante y la moralidad. Ésta tiene como fundamento el conocimiento de Dios, que confiere vigor, vida y fuerza motriz a la ley moral. La edificación es, pues, una obra de la devoción, el apogeo de un talante voluntarioso y dinámico del corazón, predispuesto a actuar conforme a la voluntad de Dios. Cuando se dice que el predicador ha pronunciado un discurso edificante, esto no significa que haya construido algo, sino que ha hecho posible una edificación, que ha erigido un sistema de talantes dinámicos, el cual no está constituido aún, pues no es nada todavía. El oyente puede advertir la realidad de tal edificación a partir del curso que siga su vida tras el sermón y el predicador por las consecuencias que ocasiona su edificación. La edificación del predicador no se basa en palabras, gesticulaciones, declamaciones, etc., sino en la fuerza de su discurso para suscitar el temor de Dios en su auditorio. Edificar, pues, viene a significar: levantar una morada al temor de Dios en cada uno de nosotros.

Baumgarten [188] pasa a hablar del conocimiento teórico y del conocimiento práctico de Dios, algo a lo que ya hemos aludido anteriormente. La especulación tiene mucho que ver con el conocimiento de Dios, pero no afecta en absoluto a la religión, ya que el conocimiento de la religión ha de ser práctico. Sin duda, la teología puede dar

187. En Menzer se lee «ceremonia».

188. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), § 70; Ak., XXVII.2.1, 886 ss.

cabida al conocimiento especulativo, pero en tanto [318-319] que no pertenezca a la religión. Los maestros honrados suprimen de la religión el conocimiento especulativo, con objeto de que el hombre fije su atención en el práctico. La sutileza y el sofisma suponen serios obstáculos para la religión, en tanto que se apartan de lo práctico.

El criterio para saber qué cosas atañen a la religión y cuáles a la especulación es el siguiente: cuando exista indiferencia con respecto a nuestras acciones, se tratará de una cuestión especulativa que no afecte a la religión. Cuando la regla de nuestra conducta permanece inalterable es materia de la especulación y no de la religión.

Baumgarten [189] habla también del estar contento con la voluntad divina. Se puede ser paciente porque no haya más remedio y la queja sea inútil. Este aparente sosiego no está vinculado con la bondad moral y con la voluntad divina, sino que el estar contento con la voluntad divina estriba en la complacencia y la satisfacción con el gobierno divino. Como este sosiego es universal, ha de tener lugar bajo cualquier circunstancia, sea ésta buena o mala. ¿Es posible semejante sosiego? No hemos de convertir a los hombres en unos hipócritas. Es contrario a la naturaleza humana el padecer miseria e indigencia y dar las gracias a Dios por ello. Cuando doy las gracias a Dios, estoy contento y no afligido. Si se dan gracias a Dios en cualquier caso, ¿cómo se puede agradecer algo que no deseo que ocurra? A pesar de todo, sí es posible detentar paz y sosiego en medio de la penuria y el sufrimiento. Podemos estar tristes y contentos al tiempo, aunque no con los sentidos. Podemos ver a través de la razón (lo cual nos proporciona asimismo un fundamento para creer) que un gobernador del mundo no hace nada sin perseguir una finalidad, lo que supone un consuelo con respecto a los males de la vida [aunque no sobre el mal de la vida. Se trata de una satisfacción con el transcurso global de la vida [190]]. Podemos dar gracias a Dios de dos maneras: merced a sus intervenciones extraordinarias o por su providencia en general. Lo primero descansa en un juicio indiscreto sobre su gobierno y fines, pero lo segundo se ajusta a la modestia con que debemos juzgar la providencia divina al observar los caminos del Señor. Los caminos de Dios son propósitos que determinan el gobierno del mundo. No hemos de enjuiciarlos [319-

189. Cf. *Ethica*, § 75; Ak., XXVII.2.1, 888.
190. Adición de Menzer.

320] en detalle, sino globalmente, dominando en esa perspectiva la santidad y la justicia. Es una osadía pretender conocer con exactitud los caminos del Señor y querer desentrañar sus propósitos; resulta asimismo temerario el desear determinar el bien —que no siempre nos es propicio— con arreglo a nuestro interés particular; *v.g.*, es una temeridad el atribuir a Dios como un signo de su providencia el haber ganado un premio en la lotería, lo cual figura sin duda en el plan general de su providencia, pero no supone una prueba de que el ganador del premio debiera ser agraciado por Dios con tan buena fortuna. Dios alberga propósitos y fines universales, de suerte que algo puede ser un corolario de una intención global, mas no un designio particular. Hay personas que todo lo atribuyen a la previsión divina, colocando bajo su custodia la más variada casuística: Dios les habría colmado de bienestar y dicha por ser creyentes piadosos, piensan que tal cosa es competencia de la religión y someten su veneración hacia Dios a la creencia de que absolutamente todo cae bajo su inmediata y especial concurrencia. Todo queda en manos de la providencia universal. Sería preferible que no se intentaran determinar los designios de Dios. En el transcurso del mundo, globalmente considerado, todo se basa en la benévola providencia divina y podemos esperar que todo acontezca en general con arreglo a la previsión de Dios. El conjunto de la naturaleza es lo que debe exigir nuestra gratitud y no circunstancias particulares, las cuales al afectarnos más directamente dan lugar a una actitud menos noble.

La resignación para con la voluntad divina es un deber. Renunciamos a nuestra voluntad, confiando en que, quien comprende mejor las cosas, mira por nuestro bien. Tenemos, pues, razones para dejar todo al cuidado de Dios y a su entera disposición, si bien esto no significa que no debamos hacer nada y abandonarlo todo en sus manos, sino sólo aquello que no esté a nuestro alcance. Y en esto consiste la sumisión a la voluntad divina.

Sobre la confianza en Dios basada en el concepto de creencia

Tomamos aquí «creencia» en el sentido de que nosotros debemos hacer lo mejor posible cuanto se halle a nuestro alcance, albergando la esperanza de que Dios cumplimentará la fragilidad de nuestra conducta. Esta fe significa, por tanto, la confianza de que

Dios dará cumplimiento [320-321] a lo que no se halla en nuestra mano, siempre y cuando hayamos hecho cuanto nos era posible hacer. Ésta es la fe de la sumisión y la modestia, tan vinculada con la devoción. Esta fe no prescribe nada, sino cumplir con el deber con arreglo a la propia capacidad y esperar sin certidumbre un complemento a tal esfuerzo; de ella se puede decir que es una fe incondicionada y, por ende, una fe práctica. La fe práctica no consiste en que Dios dará cumplimiento a nuestro propósito, con tal de que confiemos en ello, sino en que nosotros no prescribimos nada a Dios mediante nuestra voluntad, sino que nos sometemos a la suya y esperamos que, si hemos hecho cuanto estaba a nuestro alcance, Dios sabrá encontrar el mejor medio para auxiliar nuestras fragilidad e incapacidad. La confianza (*Vertrauen*) sensual consiste en aquella firme confianza (*Zutrauen*) por la que se intenta mover a Dios a dar cumplida satisfacción a nuestras inclinaciones. Los deseos voluptuosos conciernen a la satisfacción de nuestras inclinaciones, las cuales están orientadas a lo sensual. La confianza sensual se da cuando determinamos los fines mundanos a partir de nuestras propias inclinaciones. Resulta imposible poder creer que nuestra confianza en relación con la satisfacción de nuestras inclinaciones debiera ser una motivación para Dios a cumplir con nuestros deseos. Los fines de la divinidad han de ser determinados por Dios mismo, sin que nosotros podamos determinar fin mundano alguno.

El único objeto de la confianza espiritual es la moralidad pura, la santidad del hombre y el colocar su felicidad eterna bajo la condición de la moralidad. Sólo sobre estas bases puede establecerse una confianza que sea incondicionada. A la confianza sensual en Dios, Baumgarten la denomina *tentatio Dei*,[191] esto es, intentar que nuestra confianza en Dios pueda servir como una motivación para colmar nuestros deseos sensuales. Con la razón sólo puedo confiar en que Dios no hará sino lo que ha concluido globalmente el plan de su sabiduría. Sobre esto no puedo saber nada, resulta temerario determinar los fines del gobierno divino del mundo y creer que mi deseo más disparatado entra dentro del plan de la sabiduría divina. Quien trata de motivar a Dios por medio de deseos temporales para apartarse del supremo plan de la sabiduría, está tentando a Dios. Es incluso un ultraje a Dios. ¿Qué se debe decir de aquellos quienes

191. Cf. Baumgarten, *Ethica*, § 84; Ak., XXVII.1, 890.

tienen a ésta por la fe auténtica? Con objeto de que nuestro confiar [321-322] se compadezca con el plan de la sabiduría ha de ser ella misma sabia e incondicionada, esto es, creer en general que Dios, con arreglo a su bondad y santidad, nos ayudará tanto desde un punto de vista moral como, asimismo, nos hará partícipes de la felicidad correspondiente. Nuestra conducta para con Dios observa, pues, una triple modalidad. Podemos honrarle, temerle y amarle. Honramos a Dios en tanto que santo legislador, le queremos como gobernante benévolo y le tememos en cuanto justo juez.

Honrar a Dios significa considerar su ley como justa y santa, respetándola e intentando cumplirla con nuestra disposición de ánimo. Podemos respetar a alguien exteriormente, sólo que el auténtico respeto nace de la intención de corazón. La ley moral aparece a nuestros ojos como honesta, estimable y digna de respeto. Considerando a Dios como aquel que nos ha procurado la ley moral, también hemos de respetarle con arreglo a la suprema dignidad moral. No existe ninguna otra forma de respetar a Dios que la práctica.[192] Sin duda, podemos admirar a Dios por su asombrosa inmensidad, reconociendo nuestra insignificancia ante Él, pero únicamente podemos respetarle conforme a la moralidad. Asimismo, sólo podemos respetar a un hombre con arreglo a su moralidad, ya que su felicidad y destreza sólo pueden asombrarnos. De igual modo, sólo podemos amar a Dios en tanto que gobernante benévolo y no por causa de sus perfecciones, pues éstas, una vez más, sólo son dignas de asombro, pero no de ser amadas. Y, puesto que sólo podemos amar aquello que nos reporta algún beneficio, lo que amamos en Dios es su buena voluntad. El temor de Dios atañe únicamente a la justicia de su condición de juez.[193] Hay que diferenciar el temor de Dios del temor a Dios. El temor a Dios sobreviene cuando uno se encuentra culpable de una falta. Pero el temor de Dios consiste en albergar el talante de actuar de modo que no tengamos por qué temerle. Por consiguiente, el temor de Dios es un remedio contra el temor a Dios. Cuando el temor de Dios se halla entremezclado con el amor a Dios, esto da lugar a un temor infantil bajo el que se cumplen sus

192. En la versión de Menzer esta frase está entre interrogantes.

193. La versión de Menzer brinda una variante poco significativa: «El temor de Dios no atañe a su santidad o a su bondad, sino que Dios ha de ser temido en su calidad de juez justo».

preceptos de buen grado; en cambio, el temor a Dios es un miedo servil bajo el que nuestra obediencia con respecto a los preceptos divinos tiene lugar con cierto desagrado; asimismo, también se teme a Dios cuando se han infringido sus preceptos o se ha albergado el deseo de transgredirlos. Se ha de entender bien lo que significa la expresión «imitar a Dios». Cuando Dios nos dice: «¡sed santos!», no dice que debamos imitarle, sino que persigamos el ideal [322-323] de la santidad, ideal que no puede ser alcanzado por nosotros. Un ser que es tan heterogéneo no puede ser imitado, podemos tan sólo ser obedientes a sus dictados. Este modelo arquetípico no debe ser imitado, sino que hemos de intentar conformarnos a él.

Acerca de la plegaria [194]

Parece comúnmente admitido que la plegaria es algo innecesario en relación con el Ser Supremo, ya que Él conoce nuestras necesidades mejor que nosotros mismos. [El deseo de la criatura es conocido por Dios, sea o no expresado con palabras.[195]] Toda explicitación relativa a nuestras necesidades parece algo superfluo, puesto que Dios tiene perfectamente a la vista nuestra indigencia, así como la índole de nuestras intenciones. La explicitación de nuestras intenciones mediante palabras es asimismo inútil, dado que Dios está al tanto de nuestra intimidad [y no necesitamos por ello manifestársela de ningún modo [196]]. Objetivamente, pues, las plegarias son algo completamente innecesario. Una declaración sólo es necesaria cuando el interlocutor desconoce aquello que se le cuenta. Sin embargo, la plegaria es necesaria subjetivamente, es decir, no para con Dios, que es el objeto de la misma, sino para el sujeto que pretende moverle con ello a que sea atendida su rogativa. Los hombres no podemos hacer inteligibles nuestros conceptos sino revistiéndolos con palabras. Al revestir nuestros piadosos deseos y nuestra fe con palabras podemos representarnos todo ello de un modo más vivo.

Ahora bien, hay plegarias que no entrañan sentimiento moral

194. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 178 y *Die Religion* ..., Ak., VI, 194 ss.
195. Adición de Menzer.
196. Nueva adición de Menzer.

alguno, sino que únicamente tienen puestas sus miras en nuestras carencias, actitud que convierte a la oración en algo totalmente innecesario; la oración no es objetivamente necesaria cuando se adolece de algo, ya que Dios está al tanto de ello, y no es tan siquiera subjetivamente necesaria, dado que en ese caso no me es necesario colorear el concepto. Las plegarias son, pues, necesarias desde un punto de vista moral, en cuanto instituyen en nosotros un talante moral, pero nunca serán necesarias desde un punto de vista pragmático, como medio para paliar nuestras carencias de orden material. Las plegarias sirven para enardecer la moralidad en el interior del corazón. Son instrumentos de la devoción, la cual consiste en la huella que deja en nuestro hacer u omitir el conocimiento de Dios; las oraciones son una puesta en práctica de la devoción. Con todo, hay algo paradójico en el deseo de hablar con Dios. Sólo podemos hablar con quien podemos ver, siendo así que no podemos ver a Dios, sino sólo [323-324] creer que existe; de modo que resulta un poco absurdo hablar con alguien a quien no se ve. Por lo tanto, la plegaria sólo tiene un provecho subjetivo. Es una flaqueza humana el tener que expresar sus pensamientos mediante palabras. Así pues, cuando reza, el hombre habla consigo mismo expresando sus pensamientos mediante palabras —de este modo no se equivoca— y ello carece igualmente de sentido; pero, independientemente de esto, la plegaria es un medio subjetivamente necesario para fortalecer su ánimo y rosbustecer sus disposiciones a actuar. La mayoría de los hombres no pueden rezar sino en voz alta, ya que como no están acostumbrados a meditar en silencio, la oración en voz alta les deja una huella más profunda; pero quien se habitúa a manifestar sus disposiciones en silencio no necesita orar en alta voz. Cuando el talante moral devoto a Dios es suficientemente fuerte en una persona, entonces tales hombres no precisan las letras, sino el espíritu de la oración. Quien ya está curtido en tener ideas y disposiciones no necesita el medio de la palabra y de la explicitación. Ahora bien, si prescindo de este aspecto de la oración, sólo queda el espíritu de la misma, esto es, el talante devoto a Dios, la orientación hacia Dios por parte del corazón, en cuanto alberguemos la confianza de que Él hará desaparecer nuestra fragilidad moral y nos proporcionará felicidad. El espíritu de la oración tiene lugar sin contar con signo alguno. Estos signos carecen de sentido con respecto a Dios, dado que Dios percibe de modo inmediato la disposición, por lo que la

letra de la oración sólo cobra algún significado cuando surte efecto en un hombre —ya sea dentro o fuera de la Iglesia; en sí misma esa letra es algo inerte.

¿A qué se debe el que quienes rezan modifican con ello su actitud vital o se llegan a avergonzar de la misma? Aunque parezca absurdo manifestar a Dios los deseos que Él ya conoce, es una flaqueza del hombre el tener que revestir sus disposiciones con palabras. El uso de este vehículo es, pues, adecuado a la endeblez de la naturaleza humana.

Todo depende del espíritu de la oración. En el Evangelio se critica airadamente a la plegaria pública y ostentosa.[197] La oración del padrenuestro [198] contiene tan sólo nuestras necesidades más perentorias y nos demuestra que una plegaria no debe ser un ejercicio de oratoria, sino contentarse con referirse a la disposición de ánimo. La oración no debe responder a una pauta determinada, salvo la de dar cabida [324-325] al talante moral. En torno a esto se puede rezar categórica e incondicionalmente, algo imposible bajo ningún otro respecto.

Mas, ¿por qué es necesario proponer una condición merced a la cual admito que mi oración podría resultar necia e incluso serme perjudicial? La razón nos dice que nuestros rezos no deben contener nada determinado, sino abandonarnos a la sabiduría de Dios y a sus concesiones en lo que atañe a nuestras necesidades. Pero, como los hombres son débiles, el Evangelio autoriza que se pidan cosas mundanas. Las oraciones de este tipo son consideradas impertinentes, ya que la vanidad ha entrado en juego. Uno se atemorizaría si Dios atendiera sus demandas puntuales, pues nunca podría estar seguro de si con ello se habría hecho desdichado a sí mismo. Las plegarias puntuales carecen de fe, ya que pido algo bajo una condición determinada, sin creer que mi demanda será atendida, pues de lo contrario no pondría condición alguna. Sin embargo, las plegarias hechas con fe no son concretas [sino universales. Quien prescribe algo a Dios,[199]] y le gustaría que todo se desarrollase conforme a su propia voluntad, carece de confianza en Dios. El espíritu de la oración, que nos adies-

197. Cf. Mateo, 6, 5-7.

198. En Collins se lee «La oración que se cifra en una fórmula determinada».

199. El pasaje entre corchetes ha sido omitido por Collins.

tra en las buenas acciones, es la perfección que buscamos; la letra no es sino el medio de acceder a ese espíritu. Por ello las plegarias no han de ser consideradas como un modo de servir a Dios, sino sólo como un medio de suscitar disposiciones devotas a Dios. No servimos a Dios con palabras, ceremonias o gestos, sino manifestando en nuestras acciones una disposición de ánimo devota de Dios. Quien ha orado no ha hecho aún nada bueno con ello, sino que sólo ha intentado poner de manifiesto lo bueno en sus acciones. Nosotros hemos de entresacar todo lo que es prácticamente bueno y rebuscar el concepto más puro. El resultado es que la plegaria posee la bondad de un medio. Y, si los rezos sólo tienen el valor de un medio para servir de cierto modo a Dios, el tomarlos como un bien inmediato es una falsa ilusión de la religión. En materia de religión un error es más disculpable que una ilusión, ya que la religión equivocada puede ser mejorada, pero con la ilusión no hay nada que hacer, pues ésta deforma la realidad de la religión.

De alguna manera la oración representa una osadía y suscita cierta desconfianza en Dios, pues no denota mucha confianza en Él suponer que no conoce cuanto nos es nocivo. Por otra parte, las continuas rogativas parecen querer tentar a Dios, intentando motivarle con ellas [325-326] a satisfacer nuestros deseos. ¿Cuál puede ser el efecto de semejante plegaria?, cabe preguntarse. Si la plegaria se hace con fe y atendiendo más a su espíritu que a su letra, entonces esta confianza en Dios supondrá un factor de motivación para la concesión de lo que se pide, mientras que la concreción del objeto de la plegaria no entraña motivación alguna. El objeto de la oración ha de ser universal y no estar determinado, con objeto de que la sabiduría de Dios pueda entrar plenamente en acción. Esta universalidad consiste en pedir por la dignidad de toda buena obra que Dios esté dispuesto a concedernos, y ésta es la única oración atendible, ya que es moral y, por ende, adecuada a la sabiduría de Dios. Además, la plegaria puntual se hace innecesaria al tener que añadir continuamente la coletilla de: «siempre que le parezca bien a Dios», pues tal condición suprime automáticamente cualquier otra determinación. Mas, a pesar de que las preces puntuales sean completamente innecesarias, como el hombre es una criatura desvalida y desamparada que se ve inmersa en la incertidumbre del porvenir, resulta comprensible que pida cosas muy concretas; *v.g.*, en un naufragio. Una criatura desvalida en apuros reclama auxilio. Este ruego será atendido

en la medida en que esa confianza pueda suponer una motivación, de modo que Dios atienda ese ruego o preste auxilio de otro modo, aunque el náufrago en cuestión no pueda creer firmemente que Dios atenderá de inmediato su súplica. Orar con fe significa reclamar de Dios únicamente aquello cuya concesión por su parte cabe esperar de un modo razonable. Y esto se ciñe tan sólo a los objetos de índole espiritual. Al rezar con una disposición pura, mi plegaria descansa en la fe y con ello me hago digno de que se complemente mi fragilidad moral; pero cuando demando un bien temporal, no puedo esperar razonablemente que Dios atienda mi solicitud y, por consiguiente, no puedo rezar con fe. [Se suele decir que la plegaria hecha con fe es atendible; ello es verdad. O lo que viene a ser lo mismo: sólo puede pedirse aquello que cabe esperar sea concedido por Dios, de suerte que no se puede pedir con fe una prolongación de la vida, pues no cabe esperar que Dios conceda tal cosa. Por tanto, el hombre que intenta fingir una fervorosa fe en Dios al pedir bienes temporales, no reza con fe. En el ámbito de la fe sólo puedo pedir por la dignidad de la bondad divina. Sólo bajo este respecto puedo creer con certeza que Dios atenderá mis súplicas.[200]] Hay que distinguir el espíritu de la letra en la plegaria. La letra sólo es necesaria en tanto que despierta el espíritu de la oración en nosotros. Mas el espíritu es el talante devoto a Dios. Rezar es por tanto un acto de la devoción. La oración será plenamente devota cuando despierte en nosotros disposiciones activas que se traduzcan en acciones regidas por ese talante.

Baumgarten habla en este punto de la pureza de la religión.[201] Puro es lo contrario de entremezclado o contaminado. La religión pura, en tanto que se contrapone a la entremezclada, significa: una [326-327] religión de las meras disposiciones que están orientadas hacia Dios y entrañan moralidad. La religión con mezcla es tal en cuanto esté entreverada con la sensibilidad: ésta no es sino un medio de la moralidad. Se podría pensar que entre los hombres no puede darse una religión pura, ya que el hombre es sensible y por ello los medios sensibles no son censurables en materia de religión. Pero a

200. Todo lo contenido entre corchetes ha sido tomado del texto de Menzer.

201. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), § 100; Ak., XXVII.2.1, 896.

pesar de todo la idea pura de la religión ha de ser un arquetipo para nosotros y servir como fundamento, ya que el objetivo es fortalecer la moral gracias a ello.

Más adelante Baumgarten habla de las festividades religiosas.[202] El fervor se basa en una voluntad tenaz y resuelta a conseguir el objetivo con inalterable disposición. Tal fervor es bueno en todos los órdenes; mas cuando en materia de religión este fervor viene a significar pasión de orientarlo todo hacia la religión, este fervor es ciego, siendo así que la religión debe abrir sus ojos [al mundo[203]]. Por consiguiente, la religión no ha de contar con el fervor, sino con la seriedad. La ingenuidad devota, en tanto que se contrapone al amaneramiento, significa precisión en el uso de los medios que deben adecuarse a la importancia de los fines perseguidos. En la religión basta con tener en cuenta el fin al que se aspira. La teología precisa de la erudición, pero la religión requiere simplicidad. Un ateo práctico es quien vive de modo tal que aparenta no admitir la existencia de Dios. Pero tildar a quien así se comporta de «ateo práctico» es toda una exageración. El genuino ateo práctico niega a Dios, y tal negación supone una forma de maldad arrogante que desafía obstinadamente [el temor a[204]] los castigos inspirados por la representación de Dios. Las sutilezas, la «devocionitis» y la superstición son tres desviaciones de la religión de las que ya hemos dicho algo un poco más arriba. La «devocionitis» consiste en tomar la letra de la plegaria por el espíritu de la misma. La superstición se basa en considerar como principio de nuestra razón aquella máxima radicalmente opuesta a ella. La superstición religiosa es, en su mayor parte, un auténtico delirio. El fanatismo religioso es un fraude del sentido interno, según el cual se cree estar en comunidad con Dios y con otros espíritus.

«De cultu externo»[205]

Tal y como hemos diferenciado entre el temor de Dios y el culto a Dios, dividiremos asimismo las acciones religiosas en acciones por

202. Cf. *ibid.*, § 102.
203. Adición de Menzer.
204. Una nueva adición de Menzer.
205. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), § 110; Ak.,

temor de Dios y en acciones por culto a Dios. El [327-328] antropomorfismo [206] es la causa de que se representen los deberes para con Dios en analogía con los deberes humanos. Se creen practicar actos de culto a Dios al hacer pública la sumisión a Dios mediante veneración, alabanza y otras manifestaciones parecidas. Ciertamente, nosotros podemos rendir culto a cualquier hombre, por importante que éste pueda ser [siendo así que todo súbdito puede rendir culto a su señor [207]]. Entre los cultos, algunos no hacen sino asegurar una voluntaria prontitud a prestar servicio al otro. Tal es el caso del galanteador, quien presenta su persona como predispuesta a prestar servicios al otro. Un príncipe está ávido de honor y por tanto de que se le rinda culto. Ahora bien, los hombres están inclinados a poner en práctica tales cultos para con Dios manifestándole sumisión y humildad, reverencias con las que creen rendirle suficiente culto. De ahí proviene la idea de que la divinidad ha promulgado ciertos mandatos —vanos en sí mismos— para mantener a los hombres en esa tesitura. Por ello algunas religiones predican el ayuno, peregrinaciones y mortificaciones, mediante todo lo cual se demostraría la presteza a acatar los mandatos. Todo ello son meras observancias carentes de bondad intrínseca y que no ayudan a nadie. Todas las religiones están plagadas de cosas así. Al conjunto de acciones que no tienen ningún otro propósito salvo el del empeño de seguir con agrado los mandatos divinos se le denomina culto a Dios. El auténtico culto a Dios no coincide sin embargo con esas observancias externas, sino en las disposiciones consagradas a Dios y que se traducen en acciones. El hombre devoto es aquel que profesa una veneración por la sacrosanta ley de Dios, y tal veneración rige todos sus actos, de suerte que los actos de culto hacia Dios no suponen un tipo especial de acción y puede rendirle culto con todas sus accio-

---

XXVII.2.1, 898. Cabe aquí tener en cuenta la distinción entre *cultus* y *cultus spurius* hecha en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (cf. Ak., VI, 153).

206. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 30 y *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 174. En cuanto a Baumgarten, cf. *Metaphysica*, § 848 (Ak., XVII, 165). El tema del antropomorfismo es abordado en las Refls. 5.528, 5.529 y 6.056 (Ak., XVIII, 209 y 439, respectivamente), así como por *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Ak., VI, 168 ss.) y sus *Vorarbeiten* (Ak., XXIII, 118).

207. Adición de Menzer.

nes; el auténtico culto a Dios es aquel que dura toda la vida y no el ceñido a determinadas acciones puntuales. La devoción y el culto a Dios no se plasman en acciones determinadas, sino que suponen la forma de toda acción. Sin embargo, en el terreno de la religión hay acciones que se toman por un culto inmediato a Dios; ahora bien, no nos es posible realizar acciones cuyo efecto perdure en este mundo. No podemos surtir efecto alguno en Dios salvo consagrándole nuestras disposiciones. No existe, pues, ningún acto [328-329] religioso en concreto a través del cual pueda manifestarse un culto a Dios, de modo que todos los ejercicios de devoción no tienen el propósito de alumbrar un culto, sino que sirven para fortalecer las disposiciones del alma para hacernos gratos a Dios mediante nuestras acciones. En este sentido es como hay que entender la plegaria, por ejemplo, la cual no es sino una mera preparación para llevar a la práctica nuestras disposiciones. El verdadero culto a Dios se cifra en la vida pasada, cuando ésta ha sido guiada por una devoción auténtica. No se rinde culto a Dios yendo a la iglesia, sino adoptando como divisa la devoción que allí se predica. Al salir de la iglesia se ha de poner en práctica lo que allí se aprende y rendir así culto a Dios.

El culto, pues, puede consistir en una práctica moral o en una mera observancia, cuales son las plegarias o las prédicas y todos aquellos actos destinados a aumentar nuestra fe y a imprimir una mayor firmeza en nuestros actos morales. El culto sólo tiene valor en tanto que medio, y no supone un servicio inmediato a Dios; sirve únicamente para que el espíritu humano ejercite sus disposiciones y se comporte en esta vida conforme a la voluntad suprema. Los hombres están inclinados a tomar los medios por las cosas mismas y a considerar las meras observancias como verdaderos actos de culto hacia Dios. Éste es el mayor error que contienen todas las religiones, y no tanto por su índole interna como por la inclinación propia del hombre. [En esto consiste la ilusión religiosa, en tomar el medio por el culto mismo a Dios.[208]] Ahora bien, rendir de hecho culto a Dios, adoptando disposiciones devotas, es algo muy difícil, pues ello supone violentar permanentemente la inclinación humana. Las plegarias, los ayunos o las peregrinaciones son cosas que no nos imponen una obligación continua, sino sólo transitoria, y nos dejan luego las

208. Una nueva adición de Menzer.

manos libres para hacer cuanto queramos; basta soslayar la decepción con el arrepentimiento y el cumplir con los preceptos. Los hombres acatan de buen grado los ritos del culto, dado que las disposiciones morales son difíciles y penosas de adoptar. De ahí que los hombres lleguen a considerar la religión como una especie de parche de la conciencia moral, mediante el cual [329-330] creen trocar en algo bueno lo que es pecaminoso ante Dios. Por lo tanto, el culto es una invención del hombre, una fórmula con la que intenta suplantar a la moralidad. Es un hecho que cuanto menos estrictos son los hombres en el terreno de la moral tanto más se vuelcan en los ritos del culto. En definitiva, el culto y la observación de sus ritos carece de todo valor en relación con Dios y sólo cobra algún significado en tanto que es un medio de fortalecer y despertar aquellas disposiciones que deben ser exteriorizadas ante Dios por amor. Mas, ¿cómo sabe el hombre que sólo precisa del culto como de un instrumento? Cuando a lo largo de su vida cuida de sus acciones encontrando en ellas disposiciones morales y devoción hacia Dios.

Hablar de religión externa entraña una contradicción. Toda religión es interior. Por supuesto que las acciones son externas, pero éstas no configuran una religión y no nos valen para servir a Dios, sino que son únicamente medios de fortalecer nuestras disposiciones. El *cultus externus* está integrado por aquellos medios externos que vivifican el ánimo con buenas disposiciones, las cuales deben manifestarse en la vida mediante acciones. Existen, por tanto, auténticos medios externos que intensifican las disposiciones internas, las representaciones y los conocimientos, vigorizando la propia vida, como ocurre en una comunidad que consagra sus disposiciones a Dios. Pero quien piensa que con ello rinde ya culto a Dios padece una terrible ilusión religiosa. Este equívoco ha provocado un enorme perjuicio a la religión. Dada la fragilidad del hombre en materia de acciones morales —que no sólo se traduce en considerar como buenas acciones muy deficitarias, sino incluso en desatender la ley divina consciente y voluntariamente—, éste no puede pretender que un juez santo y justo pueda olvidar el vicio sin más (*simpliciter*). La cuestión es si podemos esperar conseguir de la voluntad divina el perdón de todos nuestros vicios a través de vehementes rezos y súplicas. La respuesta es negativa, ya que concebir un juez bondadoso resulta algo contradictorio, pues un juez ha de ser justo por definición y sólo puede ser bondadoso en tanto que gobernante. Si Dios pudiese per-

donar todos los vicios, eso significaría que también podría permitirlos y considerarlos libres [330-331] de castigo, correspondiendo a su voluntad el autorizarlos o no, lo que convertiría a la ley moral en algo arbitrario; pero la ley moral, lejos de ser algo arbitrario, es tan necesaria y eterna como lo pueda ser Dios. La justicia de Dios consiste en la estricta administración[209] de penas y recompensas conforme al buen o mal[210] comportamiento del hombre. La voluntad divina es inmutable. Por consiguiente, no podemos esperar que Dios pueda perdonarnos en base a nuestras plegarias y súplicas, pues entonces todo dependería de éstas y no del buen comportamiento. Así pues, no cabe imaginar un juez benevolente sin desear que fuese capaz de cerrar los ojos por una vez y ceder ante nuestras súplicas, como si se pudieran hacer excepciones que no sentaran un precedente, ya que, de llegar a conocerse una de esas excepciones, todos la querrían aplicar para sí mismos y la ley sería objeto de continuo escarnio. La súplica no puede, por lo tanto, acarrear una absolución de la pena que la ley conlleva necesariamente, dado que los castigos deben ser adecuados a las acciones. Ahora bien, ¿no tiene el hombre auxilio alguno que palie su fragilidad moral? Por supuesto que sí. Ciertamente, no puede esperar de un gobernante bondadoso la absolución de la pena relativa a su vicio, ya que entonces la voluntad divina no sería santa, dado que tal voluntad sólo es santa en cuanto se adecúa a la ley moral; tampoco le cabe esperar nada desde un punto de vista físico, perspectiva en la que las propias acciones conllevan por sí mismas buenas consecuencias, tal y como la transgresión de la moralidad tiene las suyas. La benevolencia de Dios estriba en los medios por los que puede cumplimentar la insuficiencia de nuestra natural fragilidad, lo que demuestra su bondad. Si hacemos cuanto está en nuestra mano, entonces podemos esperar un cumplimiento por parte de la justicia divina y esto sí se compadece con la ley sacrosanta. Desconocemos cómo pueda Dios materializar esa cumplimentación ni cuáles hayan de ser los medios que utilice para ello, pero tampoco hace ninguna falta que lo sepamos; sin embargo, sí podemos esperar tal cosa. Con lo cual, en lugar de ante una justicia indulgente nos encontramos ante una justicia que cumplimenta. Pero los hombres han creído que cuanto es bueno ante sus propios ojos

209. En Collins se lee «enjuiciamiento».
210. En la versión de Collins hay un error en este punto.

siempre resultará insuficiente a los ojos de Dios, por lo que Dios habría de mostrarse indulgente y perdonar sus faltas [331-332]; esto les hace recurrir a medios externos para intentar ganarse el favor de Dios mediante sus ruegos, todo lo cual da origen a una religión basada en la conquista de la gracia. Junto a ésta existe una religión de la buena conducta, la cual intenta observar estrictamente la ley sacrosanta en base a una disposición pura y confía en que su fragilidad se vea cumplimentada. Ésta no es una religión basada en la conquista de la gracia, sino una religión que se cifra en el buen comportamiento. La primera resulta nociva y subvierte por completo el concepto de Dios, constituye un sistema basado en la cosmética y la hipocresía, donde bajo la apariencia de la religión y del culto externo a Dios se anteponen sus ritos al buen obrar, porque se alberga la esperanza de que éste quede suplido por aquéllos. ¿De qué le sirven, por ejemplo, al comerciante todas sus oraciones, si cuando regresa de oír misa engaña a los clientes incautos con mercancías fraudulentas?; quizás hasta tendrá el valor de volver a la iglesia para agradecer sus pingües ganancias. A esto se le llama con toda justicia querer engañar a Dios mediante intrigas jesuíticas. En esto la razón viene a coincidir con el Evangelio; recordemos aquella parábola de los dos hermanos,[211] uno de los cuales es un conquistador de la gracia (*complementarius*) y promete acatar la voluntad de su padre sin hacerlo, mientras que el otro plantea dificultades, pero sí observa los deberes con respecto a su padre. Tal clase de religión es más perjudicial que cualquier irreligión, pues no existe ningún remedio contra ella. Con frecuencia un ateo puede tomar el buen camino a través de una palabra dada, pero no es ese el caso del hipócrita. Todo lo expuesto arroja como conclusión que la parte externa de la religión, el culto, sólo detenta un valor para nosotros, pero carece de valor inmediato alguno de cara a Dios; no se debe creer que nuestra imperfección moral será cumplimentada merced al *cultus externus*, sino que éste se adecuará a la ley sacrosanta en virtud de medios sólo conocidos por Dios.

211. Mateo, 21, 28-32.

En torno a los ejemplos y modelos de la religión

Un ejemplo es algo así como la concretización de una proposición universal de la razón. Las proposiciones *a priori* han de materializarse *in concreto* y no residir [332-333] únicamente en el entendimiento, pues de lo contrario habrían de ser contabilizadas entre las *fictiones*; así por ejemplo, un plan de gobierno concebido por la razón ha de mostrarse como posible *in concreto*. La cuestión es si también en la moral y en la religión tienen cabida los ejemplos. Lo que es apodíctico *a priori* no precisa ejemplo alguno, pues yo reconozco su necesidad *a priori*; *v.g.*, las proposiciones matemáticas no necesitan ejemplos, ya que el ejemplo no sirve aquí de prueba, sino de mera ilustración. En cambio, acerca de los conceptos que son dados por la experiencia nosotros no podemos conocer su posibilidad de antemano, sino sólo cuando tiene lugar un ejemplo dado *in concreto*. Todos los conocimientos de lo moral y de la religión se pueden asentar *a priori* por medio de la razón. La necesidad de comportarse así y no de otra manera es comprendida *a priori*, no se precisa ejemplo alguno en materia de moral y de religión. No existe, por lo tanto, un modelo de la religión, puesto que el fundamento, el principio de la conducta, ha de subyacer en la razón y no puede ser deducido *a posteriori*; no existe un ejemplo particular de la honradez, de la honestidad o de la virtud, es la razón quien nos dice cómo debe ser todo ello. En la religión los propios ejemplos han de ser juzgados en base a principios universales para compulsar su bondad. Por consiguiente, los ejemplos han de ser juzgados conforme a reglas morales, pero no vale hacer lo contrario y enjuiciar la religión o la moral desde los ejemplos. El arquetipo descansa en el entendimiento.

Así pues, cuando se nos presenta a los santos como modelos de la vida religiosa, no debemos imitarles sin más en base a su presunta santidad, sino que debemos enjuiciarlos conforme a las reglas de la moralidad. Sin duda, existen ejemplos de honestidad y de virtud, e incluso de santidad, cual es el que nos brinda el Evangelio, pero yo no adopto este ejemplo de santidad[212] como principio, sino que lo enjuicio gracias a la ley sacrosanta. Sólo cuando ésta coincide con

212. En Menzer no se lee «santidad» (*Heiligkeit*), sino «temporalidad» (*Zeitlichkeit*).

aquél compruebo que se trata realmente de un ejemplo de santidad. Los ejemplos nos sirven de estímulos y de factor de imitación, mas no han de ser utilizados como modelos paradigmáticos. Al ver algo *in concreto* lo reconozco con mayor claridad. La causa de que los hombres se entreguen con gusto a la imitación en materia religiosa es la siguiente: imaginan que, si se comportan como la mayoría, Dios se verá obligado a olvidar sus faltas, dado que no puede castigar a todos. Además, los hombres tienden a pensar [333-334] lo mismo que sus antepasados; de esta forma, cuando algo resulta falso, creen quedar exonerados de culpa y salvaguardar su responsabilidad, pues ésta se transfiere a sus antesapados y ellos quedan en paz consigo mismos. Por ello a quien abandona la religión de sus padres y ancestros adoptando alguna otra se le considera un temerario, pues corre el peligro de asumir toda esa culpa. Sin embargo, si tenemos en cuenta aquello que comparte universalmente toda religión, a saber, el agradar a Dios mediante nuestras disposiciones internas y poner en práctica su sacrosanta ley, esperando de su bondad un complemento a nuestra fragilidad, uno siempre podría seguir sin perjuicio la religión paterna, sin llegar a creer que con el culto de su religión agrada más a Dios que con el culto de alguna otra religión. Los ritos pueden ser cualesquiera, con tal de que sean considerados como meros medios para suscitar disposiciones devotas a Dios; considerarlos por el contrario como un servicio inmediato hacia Dios es uno de los mayores peligros que corre una religión y ello hace que haya religiones más perjudiciales que otras.

Sobre los escándalos

Un ejemplo no es algo a imitar (*Nachahmung*), si no a emular (*Nachfolge*). El principio de la acción no ha de ser tomado del ejemplo, sino de la regla. Cuando alguien ha mostrado que tal o cual cosa es posible, hemos de emular su ejemplo, esforzarnos por poner en práctica semejantes acciones morales, sin dejarnos amilanar por las dificultades. Es bueno que los hombres dispongan de ejemplos, pues su ausencia suele dar lugar a la excusa de que «así es la vida». Pero los ejemplos están ahí y pueden ser invocados, así como exhortarse a su emulación. Un mal ejemplo, sin embargo, es una inconveniencia que puede dar lugar a dos tipos de males: a su imita-

ción como si de un modelo se tratara y a la disculpa. De esta manera los hombres propician la imitación de ejemplos eminentes, a pesar de que nunca se deba imitar en la religión. Pero si un ejemplo da ocasión a la disculpa, entonces estamos ante un *scandalum*.[213] Ningún hombre gusta de ser malo, al igual que tampoco le agrada acatar un deber en solitario, sino que siempre invoca a los demás [334-335]. Y cuantos más ejemplos de este tipo existan, tanto más se complacerá en poder aludir a un mayor número de casos.

Los *scandala* pueden ser *data* o *accepta*. En el primer caso se trata de un principio necesario del que se derivan malas consecuencias para la moralidad ajena. En el segundo el principio es totalmente casual. Ciertamente, alguien puede tergiversar mis actos de modo que se deriven malas consecuencias para su moralidad —mas no para la mía—, aunque ello no me pueda ser imputado; pues, en efecto, yo puedo haber proyectado algo que coincida escrupulosamente con mi moralidad sin haber dado lugar a que se trastocaran mis acciones. Basta con evitar dar ocasión al *scandalum acceptum*, salvo cuando ello afecte a mis acciones y haya de actuar contra mi propia conciencia, de modo que no me quede otro camino, puesto que todas mis acciones deben ser honradas y, si estoy convencido en conciencia de que no quería ocasionar inconveniente alguno a nadie, habría de actuar contra mi propia conciencia; *v.g.*, si yo estoy convencido en conciencia de que postrarse ante imágenes es una idolatría y me hallo en un lugar donde esto se hace, resultaría que, para evitar un escándalo a otro, tendría que actuar en contra de mi conciencia —que para mí ha de ser santa—. En este caso podré lamentar el haber ofendido a alguien, pero no será culpa mía.[214]

La religión se compone de dos cosas: honrar a Dios y amarle. Se puede honrar a alguien prácticamente, cuando se hace lo que es su voluntad, o mediante adulaciones, esto es, merced a signos externos de estima. A Dios no se le puede honrar con adulaciones mediante promesas de estima, sino de modo práctico a través de las acciones. Cuando pongo en práctica la ley sacrosanta por mor de un deber reconocido hacia Dios, en tanto que legislador, y cumplo de

213. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), § 109; Ak., XXVII.2.1, 898.

214. Aquí se da una divergencia poco significativa entre las versiones de Menzer y de Collins, y he seguido esta última.

buen grado sus mandatos —que son dignos—, entonces honro a Dios.

Amar a Dios prácticamente significa ejecutar con agrado sus preceptos por el hecho de que son dignos de ser amados. La falsa interpretación del honor de Dios ha surgido de la superstición y el falso amor a Dios procede del fanatismo [335-336].

¿Qué significa alabar a Dios? Representarse vivamente su grandeza como un motivo de nuestra voluntad para vivir conforme a la voluntad divina. El esfuerzo de vivir conforme a la santa voluntad de Dios en vista de su perfección atañe necesariamente a la religión, que debe proporcionar fuerza y vigor a nuestra voluntad. Mas, por otra parte, surge la pregunta sobre ¿qué aporta en este sentido la adoración de Dios? La alabanza de Dios, revestida con palabras y cánticos que son instrumento de nuestros conceptos, sólo sirve para aumentar en nosotros el profundo respeto hacia Dios, por lo que no tiene sino una rentabilidad subjetiva de cara a nosotros, ya que la alabanza no resulta grata en sí misma a Dios de forma inmediata. Alabamos a Dios únicamente cuando utilizamos su perfección y glorificación como un motivo para despertar en nosotros buenas disposiciones prácticas. No cabe suponer en Dios inclinación alguna a que le alabemos. Nuestro conocimiento de Dios es muy desproporcionado a su grandeza y aquellos conceptos mediante los cuales creemos alabar a Dios son muy erróneos, de modo que nuestras alabanzas resultan totalmente inadecuadas a la suma perfección de Dios. El provecho es meramente subjetivo y sólo indirectamente objetivo. Sería preferible que se acostumbrase al hombre a encontrar dentro de su propia alma un verdadero respeto hacia Dios, en lugar de permitirle expresar ciertas alabanzas con palabras y fórmulas estereotipadas que no siente realmente. Pero, ¿cómo se puede alcanzar un concepto acerca de Dios que introyecte a nuestra alma un respeto semejante? Desde luego, no a través de la incesante repetición de unas fórmulas destinadas a ensalzar las perfecciones divinas, de suerte que, quien considera a estas fórmulas de ensalzar la bondad y omnipotencia divinas como una alabanza de Dios, comete un craso error. Sin embargo, para experimentar en nosotros la grandeza de Dios habríamos de poder verlo, por lo cual sería preferible que la comunidad no fuera instruida en materia de religión por medio de conceptos genéricos glorificadores de la omnipotencia divina, sino que se la guiase para reco-

nocer las obras [215] de Dios, algo de lo que todo el mundo es capaz; *v.g.*, en ese cosmos infinito donde hay tantos planetas poblados por criaturas racionales. Tal representación e intuición de la grandeza de Dios es mucho más efectiva para nuestra alma que todos los cánticos de alabanzas juntos. Mas los hombres piensan que estas alabanzas agradan de modo inmediato a Dios,[216] siendo así que los ritos no constituyen una parte de la religión y constituyen meros instrumentos de la misma. La auténtica religión es la religión del temor de Dios y [336-337] de la vida acorde a éste. Cuando el hombre no cuida para nada de sus acciones, carece por completo de religión, diga lo que diga en sentido contrario.

Los signos de la religión son de dos clases: esenciales y anfibológicos. A la primera pertenece, por ejemplo, la conciencia responsable de la conducta. Al segundo tipo, la observancia del culto. Pero como el culto es un signo ambiguo tampoco puede ser desechado del todo; es un signo de que los hombres se esfuerzan por suscitar dentro de sí disposiciones devotas a Dios. Hay quien no considera al culto como un signo anfibológico, ya que [el hombre puede saber con certeza si utiliza el culto como un medio de la verdadera religión o lo toma por un servicio inmediato hacia Dios [217]]. Para alguien así no se trataría, pues, de un signo ambiguo, pero otros pueden no saber llevar a cabo esa introspección. El hombre puede tener la sensación de que observa el culto para despertar dentro de sí y gracias a él disposiciones devotas a Dios, pero sólo puede demostrar tal cosa en la vida a través de sus acciones.

Acerca de las afrentas relativas a la devoción [218]

La devoción y el temor de Dios parecen no avergonzar a hombre alguno, aun cuando éste se halle inmerso en una sociedad maligna regida por la porfía donde resultara vergonzoso poseer una conciencia moral, tal y como los pícaros se avergüenzan de ser honrados. Entre hombres bien educados no resulta vergonzoso el auténtico

215. En Collins se lee «grandeza».
216. El texto de Menzer muestra una nueva discrepancia totalmente soslayable.
217. Lo encerrado entre corchetes no figura en la versión de Collins.
218. Cf. la definición de este concepto en *La religión* ... (Ak., VI, 197).

temor de Dios, aunque sí se avergüencen de la devoción cuando ésta se circunscribe a la mera observancia y no atiende a la auténtica religiosidad. Cuanto más honrado sea un hombre, tanto más se avergonzará si es sorprendido en un acto de devoción. Por el contrario, un fariseo hipócrita gustará de dejarse ver en él. Cuando el Evangelio dice: «cuando quieras rezar, retírate a tus aposentos»,[219] esto no sólo sirve para evitar dar la impresión de ser un fariseo, pues el hombre se avergüenza de que alguien piense mal de él aunque no sea cierto; *v.g.*, si se echa en falta algo y se nos pregunta por ello, nos sonrojaremos. En este terreno la primera causa del pudor es, pues, no ser tomado por un fariseo. La segunda es que no conocemos a Dios por medio de la intuición, sino de la fe. Podemos, por tanto, hablar de Dios como de un objeto de creencia: «Si Dios tuviera a bien guiar la educación de los niños ...», es un deseo del que no nos avergonzamos y del que se puede hablar en [337-338] comunidad; sin embargo, sería chocante que se rezara en comunidad levantando las manos y sin decir nada. ¿A qué obedece esto? A convertir el objeto de la fe en objeto de intuición. Sin duda, la creencia es tan poderosa como la intuición, pero Dios no puede ser objeto de intuición, sino sólo de fe, por lo que debo dirigirme a Él como tal. Ahora bien, ¿por qué se reza entonces? Pues porque cuando rezo puedo fingir una especie de intuición en nuestra alma. Con todo, en la iglesia la plegaria encierra dentro de sí algo patético cuando convierte al objeto de la fe en objeto de la intuición. Ciertos predicadores rezan a Dios en tanto que objeto de la fe suscitando en su comunidad buenos *pathemata*, pero en otros casos esto sólo da lugar a fantasías.

Del credo y sus condiciones

El mejor modo de visualizar este tema es a través de los ejemplos. En países extranjeros donde se da una religión supersticiosa no es necesario declarar la propia religión. Cuando se cree que las ceremonias y el postrarse ante los santos suponen un obstáculo para la religión, se da el caso de que si donde yo esté todos se inclinan ante los santos, hacer lo mismo es algo que no me perjudica, así

219. Mateo, 6, 6.

como tampoco necesito declarar mi religión, ya que Dios ve el corazón inclinado ante él y no la postración del cuerpo. Ahora bien, si se me obliga bajo pena de muerte a participar en esas prácticas religiosas, tal y como relata Niebuhr[220] que les sucede a los viajeros llegados a La Meca, quienes han de cumplir con los ritos mahometanos o perder su vida —como aquel francés que resultó despedazado—, no supondrá un *status confessionis* realizar esos ritos para salvar la vida. En cambio, si alguien es instado a declarar sus convicciones y a admitir bajo juramento lo que considera falso, al tiempo que se ve obligado a rechazar lo que más estima, eso sí da lugar a un *status confessionis*, y se puede decir entonces: «adoptaré vuestros usos siempre que ello no conlleve [338-339] nuevas disposiciones», con lo cual no tengo que declarar nada en relación con ellas.[221]

Quien niega su religión es un renegado o un apóstata. Se puede ser un apóstata sin ser un renegado, esto es, uno puede rebelarse ante ciertos elementos de una religión —como Spinoza hizo respecto de la judía— sin renegar por ello de toda ella. El nombre de Dios puede ser profanado por la hipocresía y por la infamia. Pero no hay que apresurarse a la hora de considerar infames a los hombres, puesto que —por ejemplo— los hombres más mansos blasfeman a menudo sólo por la costumbre de hacerlo. Así, cuando un oficial recurre a las más burdas imprecaciones, únicamente lo hace para dotar a sus palabras de un tono que doblegue a los soldados.

Aquí finaliza la parte dedicada a la religión natural y da comienzo la sección dedicada propiamente a la moralidad [339-340].

En torno a los deberes para con uno mismo

Tras haber tratado hasta el momento todo lo relacionado con la religión natural, vamos a ocuparnos ahora estrictamente de la moralidad, comenzando por abordar los deberes naturales para con todo lo que hay en el mundo.

El primer capítulo de este apartado corresponde a los deberes

220. El explorador Carsten Niebuhr es citado por Kant en su *Geografía física* como una gran autoridad sobre Arabia (cf. Ak., IX, 232) y es su fuente de conocimiento acerca del mahometanismo.

221. La versión de Collins repite aquí de forma inconclusa una frase contenida en este mismo párrafo un poco más arriba.

para con uno mismo. Éstos no admiten un tratamiento jurídico, puesto que el derecho se ocupa únicamente del comportamiento frente a otros hombres. El derecho no puede ser considerado para con uno mismo, ya que cuando actúo en contra mía lo hago contando con mi asentimiento, sin conculcar la justicia pública. Hablaremos aquí acerca del uso de la libertad con respecto a uno mismo. A modo de introducción cabe observar que ninguna otra parte de la moral ha sido tratada de forma tan deficiente como la que versa sobre los deberes para con uno mismo. Nadie ha llegado a tener una concepción adecuada de los deberes para con uno mismo, porque se los tiene por una bagatela, por un mero apéndice de la moralidad; parece como si sólo una vez que el hombre ha cumplido con todos los deberes pudiera finalmente ponerse a pensar en sí mismo. En lo tocante a este capítulo todas las filosofías morales resultan falsas. Pero Gellert[222] ni siquiera merece ser mencionado a este respecto, dado que no incide ni una sola vez en el tema. Él habla tan sólo de la bondad y de la buena conducta como de un estribillo poético añadido a última hora para no olvidarse por completo de pensar en sí mismo, tal y como un hostelero que ya ha dado de comer a todos sus huéspedes también termina por acordarse de sí mismo. En esta misma línea se encuentra Hutcheson,[223] quien sin duda ha reflexionado sobre el particular con mayor espíritu filosófico. La explicación de todo esto es que no se poseía un concepto puro al que inscribir un deber para con uno mismo. Se creía que el deber para con uno mismo se cifra en fomentar la propia felicidad, tal y como lo definiera Wolff; de esta manera todo depende de cómo determine cada cual su felicidad, cifrándose así el deber para con uno mismo en una regla universal de satisfacer todas las necesidades y promover la propia felicidad. Sin embargo, esto se convertiría de inmediato en un grueso obstáculo [340-341] del deber para con los demás. En ningún caso puede ser ése el principio de los deberes para con

222. Se trata del poeta Chr. Fürchtegott Gellert (1715-1769), a cuyas fábulas alude Kant en más de una ocasión. Sus *Lecciones morales* fueron publicadas póstumamente en 1770.

223. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 4, 5 y 15; *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 107; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 580; Refl. 6.634 (Ak., XIX, 120); *Grundl.*, Ak., IV, 442 n., y *K.p.V.*, Ak., V, 140.

nosotros mismos, que no tienen nada que ver con el bienestar ni con nuestra felicidad temporal.

Lejos de ser los más insignificantes, los deberes para con uno mismo ocupan el primer lugar entre los más importantes, ya que sin aclarar este punto de antemano podríamos caer en la tesitura de no saber qué exigir a quien se humilla a sí mismo. Quien contraviene los deberes para consigo mismo tiene en poco a la humanidad y no queda en situación de poner en práctica los deberes para con los demás. En cambio, un hombre que haya practicado mal los deberes para con los otros, que no haya sido ni benevolente ni compasivo, pero que haya observado sin embargo los deberes para consigo mismo, viviendo de acuerdo con ellos, sí sustenta cierto valor interno.

Mas quien ha contravenido los deberes para consigo mismo carece de valor interno alguno. La violación de los deberes para con uno mismo despoja al hombre de todo su valor en términos absolutos, mientras que la vulneración de los deberes para con los otros le sustrae únicamente un valor relativo. Por consiguiente, los primeros constituyen la condición bajo la cual deben ser observados los segundos. Veamos la violación de los deberes para con uno mismo a través de algunos ejemplos. Un bebedor —*v.g.*— no causa daño a nadie y, si su naturaleza es fuerte, tampoco se perjudica a sí mismo; sin embargo, es objeto de menosprecio. Pero esto no es comparable con quien se muestra servil en señal de sumisión, ya que éste deshonra a su propia persona, y se desprende con ello de su humanidad. Aquel que, con objeto de ganar algo, se deja utilizar servilmente por otro, rechaza la condición de ser humano. La mentira es más una violación del deber para con uno mismo que del deber para con los demás y, aunque un mentiroso no perjudique con ello a nadie, es objeto de menosprecio por contravenir de modo infame los deberes para consigo mismo. También nos encontramos de nuevo con los deberes para con uno mismo cuando se acepta un favor. Quien acepta un favor contrae una deuda que no puede pagar, pues nunca podrá ponerse en pie de igualdad con su benefactor, dado que siempre se trataría de una mera correspondencia hacia su gesto, por lo que le debería una eterna gratitud, y se da una situación realmente incómoda. El que debe algo [341-342] se halla bajo la obligación de tratar a su «acreedor» atenta y complacientemente, con la sensación de que a menudo se ve obligado a dar muchos rodeos en su

camino por causa del benefactor. Sólo quien salda sus deudas en el acto puede actuar libremente sin que nadie obstaculice su camino. También el pusilánime que se lamenta y llora, quejumbroso de su destino, se hace a nuestros ojos objeto de menosprecio e intentamos rehuirle en lugar de compadecerle. Únicamente el hombre que sabe afrontar con coraje la desgracia, sin quejarse amargamente aunque le duela, suscita nuestra compasión. En otro orden de cosas, quien comercia con su libertad por dinero actúa en contra de la humanidad. La vida en su conjunto no vale tanto como vivirla con dignidad, esto es, una vida regalada no es más estimable que deshonrar a la humanidad. Tanto el que pone precio a su cuerpo para procurar la diversión de otro como quien paga por ello actúan abyectamente. Tampoco puede una persona entregarse a la complacencia de otra, aunque con ello pudiera salvar de la muerte a sus padres o amigos, sin rebajar su dignidad. Tanto menos puede evitarse esto cuando sólo hay dinero de por medio. Otra cosa es que se haga para satisfacer la propia inclinación, pues entonces se trata de algo natural, por muy vicioso y en contra de la moralidad que sea; pero suceda por mor del dinero o de cualquier otro respecto, siempre rebaja el valor de la humanidad, en tanto que uno se deje utilizar como un mero instrumento. A este género pertenecen los vicios contra uno mismo que se denominan *crimina corporis*.[224] No se lesiona a nadie con ello, sólo que uno rebaja la dignidad del género humano en su propia persona. El suicidio constituye la suprema violación de los deberes para con uno mismo.[225] ¿En qué consiste el carácter aborrecible de este acto? No hay que buscar el fundamento de tales deberes en las prohibiciones de Dios, ya que el suicidio no es algo aborrecible porque Dios lo haya prohibido, sino que por el contrario Dios lo ha prohibido porque era aborrecible; en otro caso, si el suicidio fuera aborrecible porque Dios lo hubiera prohibido, yo no podría conocer la razón de esa prohibición, que es justamente el tratarse de algo aborrecible en sí mismo. Por consiguiente, la razón

224. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), § 275; Ak., XXVII.2.1., 947-948; *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 346, 380 y 390 ss.; así como *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 638 ss.

225. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 30; *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 108, 191 y 208; *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 369-375; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 627-630; y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 422 ss.

[342-343] de considerar aborrecibles el suicidio y otras violaciones de los deberes no ha sido extraída de la voluntad divina, sino de su intrínseco carácter repulsivo. Esta repulsión estriba en que el hombre utiliza su libertad para autodestruirse, siendo así que sólo debe servirse de ella para vivir como hombre. El ser humano puede disponer de todo cuanto forme parte de su persona, mas no de su persona misma, así como tampoco puede volver en contra suya a la libertad. En este caso se hace muy difícil el reconocimiento de los deberes para con uno mismo, ya que el hombre experimenta una repulsión natural contra el suicidio; sólo cuando se pone a sutilizar piensa en la posibilidad de suicidarse para abandonar este mundo y sustraerse con ello a toda desdicha. Esta ilusión es a menudo, conforme a las reglas de la sagacidad,[226] el medio más seguro y adecuado, sólo que el suicidio es aborrecible en sí mismo. Aquí es la regla de la moralidad la que, situada por encima de todas las reglas de la sagacidad, ordena apodíctica y categóricamente observar los deberes para con uno mismo; el hecho de que el hombre se sirva de sus fuerzas y de su libertad en contra suya, convirtiéndose a sí mismo en un cadáver, supone la mayor aberración imaginable. El hombre puede disponer, sin duda, de su situación, pero no de su persona, puesto que él mismo es un fin y no un medio; es completamente absurdo que un ser racional, que es un fin para el cual todo lo demás suponen medios, se utilice a sí mismo como un medio. Ciertamente, una persona puede servir de medio a otra, con su trabajo, por ejemplo, pero sin perder su condición de persona y de fin. Quien hace algo que le impida seguir siendo un fin se utiliza a sí mismo como un medio y hace de su persona una mera cosa. Pero uno no es libre de disponer de su persona como de un medio, dado que las consecuencias de tal acción le sobrepasan.

Los deberes para con nosotros mismos no se refieren a la relación de las acciones con los objetivos de la felicidad, pues en ese caso descansaría en las inclinaciones y constituiría una regla de la sagacidad. Pero tales reglas, que se limitan a mostrar la necesidad del medio en orden a satisfacer las inclinaciones, no son morales y tampoco pueden obligar. Los deberes para con uno mismo, en cambio, son independientes de todo provecho y atienden tan sólo a la dignidad del género humano. Estos deberes se basan en el hecho de que

226. En Collins se lee «libertad».

carecemos de una libertad ilimitada con respecto a nuestra persona e indican que hemos de respetar a la humanidad en nuestra propia persona, porque sin esa estima el hombre se convierte en objeto de menosprecio, en algo que es sumamente reprobable desde fuera [343-344] y que carece de valor alguno en sí mismo. Los deberes para con uno mismo representan la suprema condición y el principio de toda la moralidad, ya que en el valor de la persona se cifra el valor moral, mientras que el valor de la habilidad atañe únicamente al estado. Sócrates se hallaba en un estado de indigencia[227] carente de valor alguno, pero su persona era, en ese estado, de un enorme valor. Aun cuando se hayan sacrificado todas las comodidades de la vida, el mantenimiento de la dignidad humana suple la pérdida de todas esas comodidades e incluso en el caso de perderlo todo se detenta un valor interno. Sólo bajo esta dignidad del género humano podemos poner en práctica el resto de los deberes. Quien carece de valor interno alguno ha degradado su persona y es incapaz de practicar cualquier otro deber.

¿En qué consiste el principio de todos los deberes para con uno mismo? La libertad es, de una parte, la capacidad que proporciona una inagotable aptitud para todas las demás capacidades.[228] Es el mayor exponente de la propia vida. Es aquella propiedad que subyace, como fundamento y condición necesaria, a todas las perfecciones. Los animales tienen la facultad de utilizar sus fuerzas a su arbitrio. Pero ese arbitrio no es libre, sino que se ve determinado necesariamente por excitaciones y *stimulos*; sus acciones están regidas por una *bruta necessitas*. Si todas las criaturas poseyeran un arbitrio sujeto a impulsos sensibles no existiría en el mundo valor alguno. Sin embargo, el valor interno del mundo, el *summum bonum*, es la libertad del arbitrio que no se ve inexorablemente determinado a actuar. La libertad es, pues, el valor interno del mundo. Pero, por otro lado, en tanto que no se vea restringida a ciertas reglas condicionantes de su uso, la libertad es lo más espantoso que uno pueda imaginarse.[229] Todas las acciones están reglamentadas, pues acontecen conforme a reglas que están determinadas subjetivamente. No cabe encontrar en la naturaleza un principio subjetivo determinante con-

227. Cf. *Moralphilosopie Collins*, Ak., XXVII.1, 294 y nota 142.
228. En Collins se lee «para todo lo demás».
229. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 258 y nota 39.

forme al cual tengan lugar todas las acciones que acontecen de un modo regular. Ahora bien, lo que yo denomino libertad en el hombre no es un principio subjetivo determinante de la regularidad de las acciones. De ser así, no existiría libertad alguna y todo configuraría una cadena de consecuencias. Si la libertad no es restringida conforme a reglas subjetivas, se origina el mayor caos imaginable. Si el hombre no pusiera coto a sus ímpetus, bien podría llegar a destruir tanto a los demás como a sí mismo y a toda la naturaleza. Bajo el concepto de libertad cabe pensar la mayor irregularidad, cuando ésta no es determinada objetivamente [344-345]. Esos principios que restringen la libertad, determinándola objetivamente, se hallan en el entendimiento. ¿Cuál es entonces la condición bajo la que se restringe la libertad? Esta condición es la ley universal que dice: «condúcete de modo que en tus actuaciones impere la regularidad». ¿Qué debe entonces restringir la libertad en lo que a mí respecta? El no seguir las inclinaciones. La regla originaria conforme a la cual debo restringir la libertad se cifra en compatibilizar la conducta libre con los fines esenciales de la humanidad. No debo, pues, seguir sin más las inclinaciones, sino colocarlas bajo reglas. Aquel que somete su persona a las inclinaciones, actúa en contra de los fines esenciales de la humanidad, pues en tanto que ser libre no se ha de someter a las inclinaciones, sino que debe determinarse por la libertad; si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad. En los animales las inclinaciones ya están determinadas por principios que se imponen subjetivamente.[230] En este orden de cosas, no cabe detectar irregularidad alguna. Ahora bien, cuando el hombre sigue libremente sus inclinaciones se coloca por debajo de los animales, ya que se da en él una irregularidad no conocida entre éstos. Al obrar así el hombre subvierte los fines más preciados de la humanidad en su persona y actúa en contra de sí mismo. Todos los males del mundo tienen su origen en la libertad. Los animales actúan conforme a reglas porque no son libres. Sin embargo, los seres libres sólo actúan regularmente cuando restringen su libertad mediante reglas. Nosotros queremos examinar las acciones del hombre que se remitan a él mismo, considerando en ellos la libertad. Las acciones tienen su origen en impulsos e inclinaciones o en máximas y principios. Es por lo tanto necesario que el hombre se imponga máximas

230. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 85.

y restrinja mediante reglas aquellas acciones libres que sólo le competen a él, y constituya así reglas y deberes que son instaurados por él mismo. Así es como el hombre puede verse absuelto de sus inclinaciones e instintos y no hallarse determinado por ellos. En toda la naturaleza no hay nada que sea nocivo para el hombre en la satisfacción de sus necesidades. Todo cuanto le es perjudicial en este sentido se debe a su invención y al uso de su libertad, cual es el caso de los aguardientes y de los platos demasiado aderezados. Cuando el hombre sigue sin observar regla alguna, esa inclinación que él mismo ha imaginado se vuelve el objeto más aborrecible, en tanto que mediante su [345-346] libertad puede transformar enteramente la naturaleza en orden a satisfacer sus inclinaciones. Hay que conceder al hombre una gran capacidad para imaginar cosas orientadas a la satisfacción de su inclinación. Pero ha de servirse de alguna regla para ello, pues de lo contrario esa libertad se convertirá en su mayor desdicha. La libertad ha de ser restringida, pero no merced a facultades y capacidades ajenas, sino por sí misma. Su regla es la siguiente: «en todas las acciones relacionadas con uno mismo el empleo de las fuerzas se ha de compatibilizar con el mayor uso posible de las mismas»; *v.g.*, beber hasta perder el sentido me impide utilizar mi libertad y mis fuerzas, así como al suicidarme me arrebato la facultad de su uso. Esto no se compadece con el mayor uso de la libertad, que se descubre a sí misma como el principio supremo de la vida y de su propio uso. La libertad sólo puede coincidir consigo misma bajo ciertas condiciones, las cuales impiden que entre en colisión consigo misma. Con una libertad desenfrenada se suprime toda ley y desaparece el orden de la naturaleza. Los males físicos (*Übel*) se hallan ciertamente en la naturaleza, pero el auténtico mal, el moral (*Böse*), el vicio, radica en la libertad. A un desdichado le compadecemos, pero a un hombre corrompido le odiamos y hasta nos regocijamos en su castigo. Sólo aquellas condiciones bajo las cuales es posible el mayor uso de la libertad, de modo que ésta pueda coincidir consigo misma, son los fines primordiales de la humanidad. La libertad ha de coincidir con ellos. El principio de todo deber es, por lo tanto, la coincidencia del uso de la libertad con los fines primordiales de la humanidad. Mostremos esto mediante ejemplos. El hombre no está autorizado a vender por dinero partes de su cuerpo, ya que, de poderse tasar un dedo en diez mil táleros, se podría comerciar con todas las partes del cuerpo humano.

Se puede disponer de las cosas, las cuales carecen de libertad, mas no de un ser dotado de libre arbitrio. Al hacer eso, el hombre se convierte en una cosa y cualquiera puede hacer de él cuanto dicte su capricho, puesto que se ha desposeído de su dignidad personal. Otro tanto ocurre con quien hace de sí un objeto de placer sexual para otro; en este caso se mancilla asimismo a la humanidad, y éste es un factor adicional del que avergonzarse. La libertad es por tanto el fundamento de los vicios más espantosos, cual es el *crimen carnis contra naturam*, así como también el fundamento de la virtud que honra a la humanidad. Ciertos [346-347] crímenes y vicios originados en la libertad resultan estremecedores, como es el caso del suicidio;[231] otros producen náuseas con tan sólo mentarlos. Nos avergonzamos de estos últimos en tanto que nos sitúan por debajo de los animales. Éstos son aún peores que el suicidio y por eso provocan repugnancia en lugar de estremecimiento. El suicidio es aborrecido con odio y estremecimiento, pero todavía resultan más aborrecibles los vicios que causan repugnancia y suscitan menosprecio.

El principio de los deberes para con uno mismo no se basa en la autobenevolencia, sino en la autoestima, lo cual significa que nuestras acciones han de coincidir con la dignidad del género humano. Se podría decir aquí lo mismo que se dice en el derecho: *neminem laede, also noli naturam humanam in te ipso laedere*.[232]

En nosotros encontramos dos fundamentos de nuestras acciones: las inclinaciones, de naturaleza animal, y la humanidad, que ha de someter a las inclinaciones. Los deberes para con uno mismo son negativos y restringen nuestra libertad en lo tocante a las inclinaciones, las cuales están orientadas a nuestro bienestar. Tal y como la doctrina del derecho restringe nuestra libertad en relación con los demás miembros de la colectividad, así restringen los deberes para con uno mismo nuestra libertad con respecto a nosotros mismos. En todos los deberes para con uno mismo subyace cierto pundonor, que consiste en la autoestima del hombre, en no aparecer como indigno ante sus propios ojos, en que sus acciones se compadezcan con el concepto de humanidad. El honor interno de ser dignos a los propios ojos, la valoración del asentimiento, es parte esencial de los deberes para con uno mismo.

231. Cf. nota 225.
232. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 527.

Al efecto de comprender mejor los deberes para con uno mismo, presentaremos las malas consecuencias de su infracción y lo perjudicial que ésta resulta para el hombre. Por supuesto que las consecuencias no constituyen el principio de los deberes, sino la depravación intrínseca a su infracción, pero sirven para captar mejor dicho principio. Como poseemos libertad y capacidades para satisfacer nuestras inclinaciones mediante toda clase de invenciones, los hombres se aplicarían a ello sin restricción alguna; esto podría ser considerado una regla de sagacidad, pues sólo ella puede ser inspirada por las consecuencias. Aquí el principio se basa en que los hombres han de restringir su libertad para no entrar en colisión consigo mismos; este principio es un principio moral [347-348].

Ahora llegamos a los deberes particulares para con nosotros mismos relativos a nuestra situación personal y en tanto que nos consideramos seres pensantes.

El hombre tiene un deber universal para consigo mismo:[233] hacerse susceptible de la observancia de todos los deberes morales, establecer dentro de sí la pureza moral y principios éticos, aspirando a comportarse conforme a ellos. La introspección es el único medio de comprobar si las disposiciones detentan una pureza moral. Han de ser examinadas las fuentes de las disposiciones, para ver si a su base se asienta el honor o la ilusión, la superstición o la moralidad pura. Desatender esto acarrea un grave perjuicio para la moralidad. Más de uno comprobaría con ese método que su religión y sus actos tienen a la base de los mismos al honor, a la compasión, a la sagacidad y a la costumbre antes que a la moralidad. Esta exploración de uno mismo ha de ser constante. Se trata de un acto concreto que no siempre puede estar en activo, si bien debemos hallarnos continuamente atentos en este sentido. En relación con nuestros actos existe una cierta vigilancia, denominada *vigilantia moralis*.[234] Esta atención debe estar dirigida a controlar la pureza de nuestras disposiciones y la exactitud de nuestras acciones.

Los sueños morales pueden afectar a la ley moral misma o a nuestras acciones morales. La primera ensoñación consiste en imaginar a la ley moral como extremadamente indulgente con nosotros.

233. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), §§ 150 y 151; Ak., XXVII.2.1, 909.
234. Cf. *ibid.*, §§ 158-159; 911.

La segunda se imagina que nuestra perfección moral puede compadecerse con la ley moral. La primera es más perjudicial que la segunda, pues imaginarse las propias perfecciones como adecuadas a la ley moral es algo que puede corregirse fácilmente a la vista de la pureza de la ley moral. Pero concebir una ley moral indulgente es hacerse una falsa idea de la misma, de suerte que, al adaptar a ellas nuestras máximas y principios, las acciones no podrán tener en modo alguno una bondad ética.

Sobre la autoestima debida

A esta autoestima corresponde, por un lado, la humildad[235] y, por otra parte, el orgullo auténtico y noble. A ambas cosas [348-349] se contrapone la infamia. Tenemos motivos para tener una mala opinión de nuestra persona, pero esta opinión debe ser mejor con respecto a nuestra condición humana. Al compararnos con la santa ley moral nos damos cuenta de cuán lejos nos encontramos de coincidir con ella. La pobre opinión que tenemos de nosotros mismos se origina, pues, de la comparación con la ley moral, comparación que resulta decepcionante a todas luces. Esto no ocurre cuando nos comparamos con otros, ya que podemos detentar un valor idéntico al suyo. Esa autoestima que se deriva de la comparación con los demás es el noble orgullo. El no tenernos en buen concepto con respecto a otro no indica humildad, sino que delata un temperamento servil. Tal virtud imaginaria, que sólo es un análogo de la auténtica virtud, es una virtud monástica, que es completamente artificiosa; pues el hombre que se humilla de esa forma ante los demás es por eso mismo un ser orgulloso. Nuestra autoestima no entraña perjuicio alguno para nadie, siempre y cuando apliquemos a los demás el mismo rasero que a nosotros. Sin embargo, cuando queramos emitir un juicio acerca de nosotros mismos, habremos de compararnos con la ley moral pura, encontrando así causas para la humillación. No hemos de compararnos con otros hombres, ya que,

235. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 39; *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 194 ss.; *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 328 ss.; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 609 ss.; y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 435-436.

por muy honestos que sean, no dejan de ser meras copias de la ley moral. El Evangelio no nos enseña la humillación, sino que nos hace humildes. Podemos llegar a tener una autoestima del amor propio movidos por el hábito de la parcialidad. Esta autoestima pragmática conforme a las reglas de la sagacidad es honesta y posible, siempre que intentemos no engañarnos a nosotros mismos. Nadie puede pretender que me deba tener por menos que otros, teniendo todos por el contrario derecho a exigir que nadie se crea por encima de otro. Ahora bien, la autoestima moral, que descansa en la dignidad de la humanidad, no ha de basarse en la comparación con los demás, sino en la comparación con la ley moral. Los hombres están muy inclinados a tomar a los demás como piedra de toque de su valor moral y son presa de la presunción moral de contentarse con sobrepasar a unos cuantos de entre sus semejantes; con todo, esto es preferible a quienes se encuentran perfectos al compararse con la ley moral. Siempre puedo creer que soy mejor que otro, aunque ser mejor que los peores no me hace ser muy bueno; no se da así presunción moral alguna. Desde luego, la humildad [349-350] moral que pone coto a la vanidad respecto de la ley moral nunca se refiere a la comparación con los demás, sino con la ley moral. La humildad es, por tanto, la restricción de una opinión desmedida sobre nuestro valor moral, restricción que se da en virtud de cotejar nuestras acciones con la ley moral. La comparación de las acciones con la ley moral suscita humildad. El hombre tiene motivos para no albergar una gran opinión sobre sí mismo, porque sus acciones adolecen de pureza al ser contrapuestas con la ley moral. A causa de su fragilidad el hombre contraviene la ley, actuando en su contra, y en razón de su debilidad no se compadecen las buenas acciones con la ley moral. Aquel que se representa de modo indulgente a la ley moral puede poseer una buena opinión de sí mismo e incluso dar cobijo a la vanidad, dado que el patrón con el cual mide sus acciones no es el adecuado. Todas las concepciones de los antiguos acerca de la humildad y de las virtudes morales no eran puras, por lo que no podían compadecerse con la ley moral. El Evangelio fue el primero en exponer la moralidad pura y, como demuestra la historia, nada puede igualarse a ella. Pese a todo, dicha humildad también puede tener consecuencias contraproducentes cuando es malentendida. En ese caso puede dar lugar al desaliento al pensar el hombre que, dada la imperfección de sus acciones nunca podrán éstas coincidir con la

ley moral, por lo que no se atreve a hacer nada y cae en la inactividad.

Vanidad y desaliento son los dos escollos con los que el hombre tropieza al alejarse de la ley moral en un sentido o en otro. Por una parte, el hombre no ha de desanimarse, sino creer que tiene fuerzas para seguir la ley moral, aunque no pueda adaptarse a ella escrupulosamente. Pero, por otra parte, puede caer en la vanidad y confiar demasiado en sus fuerzas. Ahora bien, esta vanidad puede verse prevenida gracias a la pureza de la ley, puesto que, si la ley es presentada en toda su pureza, no habrá ningún insensato que crea poder cumplir a la perfección con esa ley gracias a sus fuerzas. De ahí que por este lado no sea de temer un peligro tan grande como el de la inactividad fruto de la fe. Esta última es la regla de los indolentes, que no quieren hacer nada por ellos mismos, dejándolo todo en manos de Dios. Para remediar este desánimo cabe observar que podemos esperar un complemento a nuestra debilidad y fragilidad por parte de [350-351] Dios, con tal de que hagamos cuanto tengamos consciencia de poder hacer; es ésta la única condición bajo la cual cabe esperar tal cosa, pues sólo ella nos hace dignos del auxilio divino. No es bueno que ciertos autores intenten privar al hombre de las buenas disposiciones, convenciéndole de que por su debilidad sólo pueden promover la ayuda divina mediante la sumisión y los ruegos. Es bueno y conveniente hacer advertir al hombre su debilidad, pero no a costa de sus buenas disposiciones. Pues, si Dios ha de prestarle ayuda, el hombre ha de ser cuando menos digno de ella. Rebajar el valor de las virtudes humanas conlleva necesariamente malas consecuencias, al difuminar las diferencias entre el bienhechor y el malhechor, quienes serían una y la misma cosa si el primero careciera de una buena disposición. Todo hombre ha experimentado en sí mismo al menos una vez el haber llevado a cabo una buena acción por mor de buenas disposiciones, y se siente capaz de repetirlo. Aun cuando sus acciones continúan siendo muy impuras y no resulten plenamente adecuadas a la ley moral, siempre pueden ir aproximándose más y más a la misma.

ACERCA DE LA CONCIENCIA MORAL [236]

La conciencia moral (*Gewissen*) es un instinto: el de juzgarse a sí mismo conforme a la ley moral. No es una mera facultad, sino un instinto, y no un instinto de formarse un juicio (*urteilen*) sobre uno mismo, sino de someterse a una especie de proceso judicial (*richten*). Poseemos la capacidad de juzgarnos a nosotros mismos conforme a leyes morales. De esta facultad podemos hacer un uso arbitrario. La conciencia moral, sin embargo, posee una fuerza compulsiva que nos insta a enjuiciar ante este tribunal la legitimidad de nuestras acciones aun en contra de nuestra voluntad. *Por ello se trata de un instinto y no de una mera facultad de enjuiciamiento.* Ahora bien, como ya hemos dicho, se trata de un instinto que entabla todo un proceso judicial y no se limita a emitir un parecer. La diferencia entre el juez (*Richter*) y el que juga sin más (*welcher urteilt*) estriba en lo siguiente: el juez puede juzgar *valide* y hacer ejecutar efectivamente el juicio conforme a la ley; su juicio o dictamen tiene fuerza legal y constituye una sentencia. Un juez no ha de limitarse a juzgar, sino que también debe absolver o condenar. De ser la conciencia un impulso (*Trieb*) a enjuiciar (*urteilen*), sería entonces una facultad cognitiva como tantas otras; así por ejemplo, el impulso a compararse con los [351-352] demás o el del autobombo no son impulsos a juzgar de modo judicial (*richten*). Todos poseemos un impulso a colmar de elogios las propias acciones de acuerdo con las reglas de la sagacidad, así como a reprocharnos las actuaciones imprudentes. Cada uno de nosotros tiene el impulso de autoadularse o autocensurarse conforme a las reglas de la sagacidad. Pero estos impulsos no configuran la conciencia moral, sino un mero análogo de la misma, en virtud del cual el hombre se piropea o se reprende a sí mismo. Muy a menudo los hombres confunden este análogo con la propia conciencia moral. Un reo que se encuentre ante la muerte se enfadará consigo mismo, haciéndose los más duros reproches del modo más estentóreo, pero todo ello se deberá a lo imprudente que ha sido al dejarse coger *in fraganti*. Mas estos reproches que se hace nuestro reo, confundiéndolos con los de la concien-

236. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 42; *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 161-162 y 196 ss., y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 572 y 613.

cia moral, no habrían tenido lugar de no haber sido sorprendido en la comisión del delito, y éste tampoco se hubiera dado de poseer una conciencia moral. Por lo tanto, hay que distinguir cuidadosamente entre el juicio emitido conforme a las reglas de la sagacidad del juicio debido a la conciencia moral.

Muchos hombres poseen únicamente un análogo de la conciencia moral, al que toman por la conciencia misma, y el arrepentimiento que con tanta frecuencia se experimenta en el lecho de muerte no tiene nada que ver con la moralidad, sino con el haber obrado de modo imprudente, debiendo ahora ajustar cuentas por ello. Quien abomina de los vicios cometidos nunca sabe bien si lo hace a causa de los castigos que de ellos se derivan o a causa del carácter reprensible de tales actos. Aquel que carece de todo sentimiento moral, esto es, quien no padece una aversión inmediata contra el mal moral y no experimenta ningún agrado ante el bien moral, no posee conciencia moral alguna. Quien se muestra temeroso a causa de una mala acción, no se hace reproche alguno en base al carácter aborrecible de la acción, sino merced a las malas consecuencias que le ha reportado dicho acto, y alguien así no posee una conciencia moral, sino sólo un análogo de la misma. Los reproches derivados de la imprudencia no han de ser confundidos con los debidos al quebrantamiento de la moralidad. En este orden de cosas, es muy importante apreciar [352-353] si el hombre se arrepiente de su acción en base a un auténtico sentimiento de aversión o si sólo se hace tales reproches porque debe comparecer ante un juez y no puede justificar sus actos. Cuando el arrepentimiento no llega sino en el lecho de muerte, la moralidad no jugará en tal caso papel alguno, ya que la proximidad de la muerte será la única causa de ese arrepentimiento, que a buen seguro no se hubiera dado sin ese temor a la muerte. Esta situación es comparable a la de un jugador desafortunado que se enfurece consigo mismo y se tira de los pelos por haber obrado imprudentemente. En ambos casos no se siente aversión por el vicio en sí mismo, sino por sus secuelas. Hay que preservar a tales hombres de buscar consuelo en este análogo de la conciencia. La sagacidad nos formula reproches, pero la conciencia moral nos acusa, cual si nos entablara un pleito. Al actuar en contra de la sagacidad los reproches de ésta no nos afligen sino el tiempo necesario para tomar buena nota de ello; esto mismo supone una regla de la sagacidad que denota un carácter fuerte. La sensación de la conciencia no

admite réplica, recusación que tampoco puede tener lugar al no entrar en juego la voluntad. Tampoco se puede buscar ninguna fortaleza de ánimo en la repulsa de la acusación y de la penitencia[237] provenientes de la conciencia moral, basándose como se basa dicha repulsa en la infamia y la porfía teológicas. Aquel que puede sustraerse arbitrariamente a las acusaciones de su conciencia es un rebelde, tal y como lo es quien puede sustraerse a las acusaciones de su juez, por no tener éste poder alguno sobre él. La conciencia moral es un instinto de juzgar (*urteilen*) válidamente (*rechtskräftig*) y conforme a las leyes morales; este instinto emite una sentencia judicial y, al igual que el juez en un tribunal, sólo puede absolver y castigar, mas no recompensar. *El juicio de la conciencia es legítimo cuando es sentido y puesto en práctica. De aquí se derivan dos consecuencias. El arrepentimiento moral es el primer resultado de esa sentencia judicial que tiene fuerza de ley. El segundo resultado, sin el cual dicha sentencia no tendría efecto alguno, es que la acción sea adecuada a ese dictamen judicial.* La conciencia es inútil si no acarrea afán alguno por poner en práctica aquello que se requiere para satisfacer la ley moral, así como tampoco sirve de nada mostrar arrepentimiento cuando no se cumple con el deber dictado por la ley moral. Pues incluso *in foro humano* la [353-354] deuda no queda satisfecha con el arrepentimiento, sino con su saldo. *Por eso los predicadores insisten ante el lecho de muerte en que la gente se arrepienta de haber infringido los deberes para con uno mismo, puesto que ya no pueden ser restituidos, mientras que se ha de intentar reparar la injusticia cometida con cualquier otro*; pues en este sentido los gemidos y las llantinas sirven de tan poco *in foro divino* como *in foro humano*. Desde luego, el ejemplo del arrepentimiento que se suele dar en el lecho de muerte supone, ante todo, una prueba de negligencia.

El tribunal interior de nuestra conciencia se asemeja en mucho a un tribunal de justicia ordinario. Dentro de nosotros nos encontramos con un fiscal que no podría ser tal de no existir una ley, ley que no pertenece al código civil ni tampoco es positiva,[238] sino que

237. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 618 y Baumgarten, *Ethica*, § 184 (Ak., XXVII.2.1, 918).

238. En Menzer se lee: «que no guarda relación alguna con un sentimiento».

subyace en la razón, lo cual nos impide discutir acerca de su autenticidad o de su inexactitud. Dicha ley moral representa para el hombre un fundamento legal santo e inviolable. De otro lado, también hallamos en el hombre a un abogado defensor, que no es otro sino el amor propio, el cual tiende a disculparle y a refutar la acusación objetando los alegatos del fiscal. Por último, encontramos asimismo en nosotros un juez que nos absuelve o condena. El único modo de intentar acallar a este juez es que el hombre no haga un examen de conciencia; pero al hacerlo este juez dictaminará de un modo enteramente imparcial, y su sentencia caerá del lado de la verdad, a no ser que opere con falsos principios de la moralidad. Habitualmente los hombres prestan más atención al defensor, si bien la voz del fiscal se deja oír mejor en el lecho de muerte. A una buena conciencia le conviene la pureza de la ley, dado que el fiscal ha de seguir atentamente todas nuestras acciones; al enjuiciar las acciones ha de conjugarse la exactitud con la moralidad y el rigor de la conciencia relativos a la observancia del juicio conforme a la ley. La conciencia moral debe detentar principios de acción y no meramente especulativos, de modo que también tenga el propósito y la capacidad de llevar a la práctica su veredicto. ¿Qué juez se contentaría con una mera amonestación y con pronunciar sin más el dictamen judicial? Las sentencias han de ser ejecutadas.

Hay que diferenciar la conciencia justa de la [354-355] errónea. El error de la conciencia puede ser de dos clases: *error facti* o *error legis*. Quien actúa conforme a una conciencia errónea lo hace de tal modo que su acción será sin duda incorrecta, pero ese acto no puede serle imputado como un delito. Existen *errores culpabiles*[239] y *errores inculpabiles*. Con respecto a la propia obligación natural no cabe error alguno, dado que las leyes morales naturales, al residir en la razón, no pueden resultar desconocidas para nadie; de suerte que no existe disculpa alguna para el error. Sólo en relación con una ley positiva pueden darse *errores inculpabiles* como el fruto de una *conscientia erronea*. Pero en el ámbito de la ley natural no hay lugar para los *errores inculpabiles*. Ahora bien, cuando una ley positiva exige actuar en contra de la ley natural, como es el caso de ciertas religiones que enconan los ánimos de sus fieles contra los seguidores de otras religiones, ¿conforme a qué ley debe

239. En Collins se lee «*errores adstabiles*».

obrarse? Una ley que, como entre los jesuitas,[240] enseñara que se podría ejecutar una buena acción merced a la picardía, nos haría actuar de un modo inadecuado a nuestra conciencia; así que como, en virtud de la ley natural que conocemos, no debemos cometer iniquidad alguna bajo ningún respecto, pues tal es el dictado de la conciencia natural que se contrapone a la conciencia instruida al modo jesuítico, resulta que sólo he de prestar oídos a la primera. La ley positiva no puede contener nada que sea contrario a la natural, pues ésta es la condición de todas las leyes positivas. Es una mala cosa disculparse bajo el amparo de la conciencia errónea, ya que esto puede convertirse en una escapatoria para no dar cuenta de nuestros errores. Baumgarten califica a la conciencia de «natural»,[241] queriendo acaso distinguirla de la revelada. Toda conciencia es natural, si bien puede tener como fundamento una ley natural o una ley revelada. La conciencia moral representa en nosotros al tribunal divino: primero porque enjuicia nuestras disposiciones y actos según la pureza [y santidad[242]] de la ley, segundo porque no podemos engañarla y, finalmente, porque no podemos sustraernos a ese tribunal que nos es tan presente como la omnipresencia divina. La conciencia moral es, por lo tanto, un representante del tribunal divino, representante que se halla incardinado en nosotros. *La conscientia naturalis* y la *conscientia artificialis* pueden ser contrapuestas. Muchos han mantenido que la conciencia es obra del arte y de la educación, así como que juzga y sentencia en base a la costumbre. Pero, en ese caso [355-356], quien careciera de tal educación de la conciencia se vería libre de los remordimientos, y esto no es así. El arte y la instrucción dotan, sin duda, de presteza a las disposiciones que ya tenemos por naturaleza y, por consiguiente, hemos de poseer de antemano un conocimiento de lo bueno y de lo malo, si la conciencia moral debe juzgar; ahora bien, el que nuestro entendimiento esté cultivado no significa ni mucho menos que lo esté nuestra conciencia. La conciencia moral, pues, es, única y exclusiva-

240. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 128; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 622; *Rel.*, Ak., VI, 186; y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 266.

241. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 42; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 617; *Met. d. Sitten*, Aks., VI, 438; así como el § 180 (Ak., XXVII.2.1, 917) de la *Ethica* de Baumgarten.

242. En Menzer se añade «y santidad».

mente, natural. Cabe distinguir en la conciencia el antes y el después del acto. Antes del acto la conciencia puede disuadir al hombre de cometerlo, pero su vigor es mayor durante el acto y se acrecienta todavía más después del mismo. Antes del acto la conciencia puede no dejarse sentir de modo tan fuerte, porque todavía no se ha satisfecho la inclinación y ésta es aún suficientemente poderosa como para oponerse a la conciencia; al ser satisfecha, la inclinación se debilita y se opone con menos fuerza a la conciencia, la cual se vigoriza por esa misma razón. Tras la satisfacción de la inclinación más poderosa a que dé lugar la pasión, el hombre siente cierta desazón, pues incluso la pasión más fuerte languidece al verse satisfecha y deja de mostrar oposición, y la conciencia cobra así su máximo vigor; aparece entonces el remordimiento. Pero una conciencia que se quede en eso es incompleta, pues ha de dar cumplimiento a la ley.

La *conscientia concomitans*[243] o conciencia concomitante se debilita mediante la costumbre, y se habitúa finalmente al vicio, como es el caso del fumador. Al final la conciencia se convierte en una mera espectadora y cesa la acusación, que se vuelve inútil porque el tribunal deja de emitir dictámenes. Cuando alguien ocupa su conciencia en reprochar minucias acerca de cosas indiferentes (*adiaphora*), esto da lugar a una conciencia micrológica y las cuestiones que se presentan ante la misma constituyen la así llamada casuística; *v.g.*, ¿es lícito engañar a alguien con ocasión de gastarle una broma el día de los santos inocentes?, ¿se debe hacer este o aquel gesto en tal acto protocolario?, etc. Cuanto más micrológica y sutil sea la conciencia en tales menudencias, tanto peor será en el terreno de lo práctico; tal conciencia se cuidará esmeradamente de las leyes positivas, dejando la puerta entreabierta en todo lo demás. Una conciencia viva es aquella que puede reprochar al hombre sus faltas. Pero también existe una conciencia melancólica, la cual intenta encontrar algo que reprochar a sus acciones, aunque [356-357] no exista un fundamento real para ello; esta conciencia es del todo innecesaria. La conciencia no debe oficiar como un tirano en nosotros. Sin lesionar a la conciencia siempre podemos estar más conten-

243. Cf. A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica* (1763), § 181; Ak., XXVII.2.1, 917, donde se distingue entre *conscientia consequens*, *concomitans* y *antecedens*.

tos con nuestras acciones. Quienes poseen una conciencia que les atormenta acaban por cansarse de ella y mandarla de vacaciones.

En torno al egoísmo [244]

El amor al placer ajeno es el criterio del placer en toda su perfección. Pero el amor al placer propio, o egoísmo, es la inclinación de estar contento con uno mismo a la hora de juzgar la perfección. La filaucía o egoísmo moral se contrapone a la arrogancia o presunción moral. La diferencia entre la filaucía y la arrogancia estriba en que la primera es una inclinación a estar satisfecho con la propia perfección, mientras que la segunda es una jactancia inicua del mérito. La arrogancia se atribuye mucha más perfección de la que le corresponde. La filaucía, sin embargo, no sobredimensiona nada, se limita a estar siempre contenta consigo misma y a no censurarse. La filaucía se enorgullece de la propia perfección moral que, aunque no es tal, se imagina como irreprochable. La arrogancia es, pues, un error más perjudicial. La filaucía se compulsa a sí misma con la ley moral, no como una pauta normativa, sino como un ejemplo, y obtiene así motivos para estar contenta consigo misma. Los ejemplos de hombres morales son módulos tomados de la experiencia, mientras que la ley moral es una piedra de toque aportada por la razón; el servirse del primer modelo da lugar a la filaucía o a la arrogancia. La arrogancia nace cuando uno se circunscribe a la ley moral y la aplica de modo indulgente o cuando el juez moral que hay en nosotros se muestra parcial. Cuanto menos severa se piense la ley moral y cuanto menos severamente nos juzgue el juez interior, tanto más arrogante se puede ser. No se ha de confundir el egoísmo o amor propio (*Eigenliebe*) con la estima (*Schätzung*). La estima se refiere al valor interno, pero el amor se refiere a la relación de mi valía con respecto al bienestar.

Estimamos aquello que detenta un valor intrínseco y amamos o sentimos afecto hacia lo que guarda relación con algo valioso; así, por ejemplo, el entendimiento posee un valor interno sin considerar

244. Cf. *ibid.*, §§ 191, 194 y 195 (Ak., XXVII.2.1, 920-921). Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 200, y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 620.

aquello a lo que se aplique. Aquel que observa su deber y no deshonra a su persona es digno de estima [357-358]; quien es sociable es digno de ser amado. El juicio que cabe hacerse de nosotros puede basarse en el valor de la estima o en el amor. Quien cree poseer un buen corazón, de suerte que ayudaría con gusto a todos los hombres en caso de ser rico —siendo así que lo es de hecho, pero se imagina menos rico que otros a quienes tiene por avaros—, se considera digno de ser amado. [Sin embargo, aquel que cree haber cumplido satisfactoriamente con los fines primordiales de la humanidad se considera digno de ser estimado.[245]] Cuando un hombre cree ser bondadoso y fomenta el bien de todos los hombres mediante vagos deseos es víctima de la filaucía. Que el hombre se alegre de todo lo bueno es algo natural, pero no lo es tanto que sustente una buena opinión de sí mismo. Los hombres caen en la filaucía o en la arrogancia según sus diversos temperamentos. La moral de Gellert [246] se halla plagada de amor y de benevolencia, y no cesa de hablar sobre la amistad —que es el caballo de batalla de todos los moralistas—, dando cobijo al amor propio. Pero el hombre no ha de ser tanto digno de ser amado como digno de estimación y respeto. Un hombre recto y concienzudo, que no sea parcial y no admita regalo alguno, no es objeto de amor; al ser escrupuloso en lo que acepta, pocas de sus acciones pueden deberse a la magnanimidad y al amor, con lo que no resulta digno de ser amado por los demás, su felicidad se cifra en ganarse la estima de los otros y la virtud constituye su auténtico valor interno. Se puede, por lo tanto, ser objeto de respeto, aunque no de afecto, por no dejarse engatusar. Y también se puede querer a un malvado sin profesarle ninguna estima. En el ámbito de la moral debe ser rechazado todo cuanto acreciente el amor propio y recomendar únicamente aquello que dé lugar a la estima, como por ejemplo la observación de los deberes para con uno mismo o el ser honrado y concienzudo; de modo que, aunque con esto no se consiga ser un objeto del afecto, puede tenerse la seguridad de que sí nos hace detentar un valor. Esta seguridad no es un signo de arrogancia, pues con ello no se malogra la piedra de toque de la ley. Al compararme con la ley moral me invadirá la humildad, pero en comparación con otros puedo considerarme digno

245. Adición de Menzer.
246. Cf. nota 222.

de estima. La filaucía moral, en virtud de la cual el hombre tiene una alta opinión de sí mismo con respecto a su perfección moral, es despreciable. Ella es la responsable de que el [358-359] hombre tenga por buenas sus disposiciones, creyendo fomentar el bien del mundo mediante vagos deseos e ideas románticas, de modo que sienta afecto por los tártaros y quiera hacer algo por ellos, mientras que no piensa para nada en sus allegados. Esa filaucía que no pasa de proclamar deseos y es totalmente ineficaz, no consigue sino marchitar el corazón. Los afectos son algo dulzón, sin sustancia alguna y completamente ineficaces; la arrogancia, cuando menos, sí es eficaz.

En el tribunal moral del hombre hay sofismas enraizados en el amor propio. Este abogado que aclara las leyes a su conveniencia es un sofista y, de otro lado, también es un embaucador, al negar los hechos tal y como son. Ahora bien, el hombre encuentra que este abogado le merece poco crédito y le considera tan sólo un charlatán. Sólo un hombre débil pensaría otra cosa. Este abogado sofista interpreta la letra de la ley en su provecho, no atiende para nada a las disposiciones, sino a las circunstancias exteriores. Se actúa así conforme a la probabilidad. Este probabilismo moral [247] es un instrumento en virtud del cual el hombre se engaña y se persuade de que ha actuado ajustándose a los principios. No hay nada más enojoso y aborrecible que inventarse así una ley para esquivar la verdadera. Por muy a menudo que el hombre haya infringido la ley moral puede enmendarse todavía, pues basta con que se presente ante sus ojos para que la reconozca en toda su pureza. Pero quien se ha fabricado una ley falsa y propicia detenta un principio para su maldad, y no cabe esperar que se enmiende.

El egoísmo moral consiste en sobredimensionar la propia estima al compararse con los demás. Sin embargo, uno no ha de juzgar su valor en relación con los demás, sino con la regla de la ley moral, ya que la piedra de toque de los demás es muy aleatoria y arroja un valor muy distinto. Podemos, por ejemplo, encontrarnos de menos valor que los demás y acabar detestando esa diferencia; éste es el origen de la envidia. Envidia y rivalidad es lo que provocan los padres en sus hijos, cuando en lugar de hacerlos seguir la moralidad, no hacen sino ponerles como ejemplos a otros niños; niños a quie-

247. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 128, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 622, y *Rel.*, Ak., VI, 186.

nes sus hijos maltratarán en un intento por hacerlos desaparecer, ya que de no existir esos modelos ellos serían los mejores. El solipsismo [359-360] moral se cifra en profesarnos un amor exclusivo. Pero esto no atañe a los deberes para con uno mismo, sino a los deberes para con los demás.

DEL DOMINIO SOBRE UNO MISMO [248]

El principio universal del dominio sobre uno mismo se cifra en que la estima de la propia persona en relación con los fines primordiales de la naturaleza humana y los deberes para con uno mismo constituyen condiciones indispensables para la puesta en práctica de los restantes deberes. Éste es también el principio de los deberes para con uno mismo y la condición objetiva de la moralidad. Pero, ¿cuál es la condición subjetiva de la puesta en práctica de los deberes para con uno mismo? Tal regla es la siguiente: «intenta conseguir el dominio sobre ti mismo, pues bajo esa condición te capacitas para poner en práctica los deberes para contigo mismo». El hombre alberga en su interior una especie de pueblo que ha de ser sometido a las reglas de un gobierno alerta e investido de un poder coactivo. Este «pueblo» no es otro que las acciones de la sensibilidad, acciones que no se compadecen con las reglas del entendimiento, siendo así que tales acciones sólo son buenas en tanto que coincidan con estas reglas. El hombre requiere disciplina.[249] Así por ejemplo, cuando se levanta pese a tener ganas de seguir durmiendo, porque comprende que ello es necesario, o cuando se abstiene de seguir comiendo y bebiendo, porque se da cuenta de que le es perjudicial, el hombre se está autodisciplinado conforme a las reglas de la sagacidad. Esta clase de disciplina es el poder ejecutivo de la prescripción de la razón sobre las acciones que se originan a partir de la sensibilidad. Se trata de la disciplina prudencial o pragmática. Pero también hemos de tener otra disciplina: la moral. De acuerdo con ésta hemos de intentar constreñir y adecuar todas nuestras acciones sensibles no conforme a la sensibilidad, sino a las leyes éticas. En esto consiste

248. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, §§ 246-249 (Ak., XXVII.2.1, 937-939).
249. Cf. *Pädagogik*, Ak., IX, 442 y *passim*.

precisamente la disciplina moral, que constituye la única condición bajo la que podemos poner en práctica los deberes para con nosotros mismos. Por consiguiente, puede afirmarse que el dominio de uno mismo consiste en poder someter cualquier principio a la facultad de nuestro libre arbitrio. Tal dominio puede ser pensado de dos maneras, conforme a la regla de la sagacidad y según la moralidad. Sin duda, la sagacidad descansa en la regla del entendimiento, sólo que [360-361] con la regla de la sagacidad el entendimiento se pone al servicio de la sensibilidad; al depender sus objetivos de la sensibilidad, el entendimiento se limita a procurar los medios para satisfacer la inclinación. Ahora bien, el verdadero dominio sobre nosotros mismos lo representa la moral. Ésta es soberana, sus leyes mandan de modo categórico sobre la sensibilidad, y no como las leyes pragmáticas, en las que el entendimiento enfrenta a la sensibilidad consigo misma. Para conseguir un poder soberano sobre nosotros hemos de conceder a la moralidad el poder supremo, de manera que domine nuestra sensibilidad. ¿Puede el hombre ejercer un dominio voluntario sobre sí? Así lo parece, e incluso se diría que, al depender de él, el dominio sobre sí mismo es más fácil de conseguir que el dominio sobre los demás; pero el autodominio se muestra difícil, ya que nuestra fuerza se halla dividida en el enfrentamiento de la sensibilidad con el entendimiento. Sin embargo, para dominar a otro disponemos íntegramente de nuestro poder. Además, el dominio sobre nosotros mismos se ve todavía dificultado por el hecho de que la ley moral dispone de prescripciones, mas no de móviles; carece de poder ejecutivo, cifrándose éste en el sentimiento moral. El sentimiento moral no representa una disquisición entre lo bueno y lo malo, sino que es un móvil donde nuestra sensibilidad coincide con el entendimiento. Los hombres pueden poseer una buena capacidad de discernimiento en materia de moral sin albergar sentimiento alguno. Se dan perfecta cuenta de que una acción no es buena, sino penalizable, pese a lo cual la llevarán a cabo. Luego el dominio de uno mismo estriba en la fortaleza del sentimiento moral. Podemos dominarnos en cuanto debilitamos la fuerza que se contrapone a ello, lo que se logra dividiendo dicha fuerza. Por consiguiente, hemos de comenzar por autodisciplinarnos, esto es, por desarraigar nuestras acciones de la propensión que se origina en los móviles sensibles. Quien quiere disciplinarse moralmente ha de poner mucho cuidado en rendir cuentas de sus acciones ante el juez interior

muy a menudo, fortaleciendo con esa continua práctica la motivación moral y adquiriendo mediante la cultura un hábito de mostrar agrado o desagrado en vista del bien o el mal moral. Con ello se cultiva el sentimiento moral, la moralidad cobra fortaleza y estímulo; gracias a este móvil se debilita y se supera a la sensibilidad, y se consigue así el dominio sobre uno mismo. Sin disciplinar sus acciones el hombre no puede conseguir nada, de suerte que en el [361-362] autodominio subyace una dignidad inmediata, ya que el ser dueño de sí mismo denota una independencia de todas las cosas. Allí donde no tiene lugar el dominio de uno mismo se da paso a la anarquía. Ahora bien, incluso cuando existe una anarquía moral entre los hombres, la sagacidad ocupa el lugar de la moralidad gobernando en su lugar, de modo que ni siquiera entonces se da una plena anarquía. El dominio sobre uno mismo conforme a las reglas de la sagacidad es un análogo del autodominio.

El poder que tiene el alma de someter a su libre arbitrio toda capacidad y situación es una autocracia.[250] [Cuando el hombre no pone su empeño en esta autarquía[251]], es entonces un juguete de otras fuerzas e impresiones contrarias a su albedrío y queda a merced del azar y del caprichoso transcurso de las cosas. Si no se controla a sí mismo da rienda suelta a su imaginación y no puede disciplinarse, ya que se deja arrastrar por las leyes de la asociación y se somete a los sentidos; cuando no puede delimitar los sentidos el hombre se convierte en un juguete de los mismos y ve su juicio determinado por ellos; dejando a un lado la inclinación y la pasión sólo nos queda el pensamiento, que es algo extremadamente arbitrario cuando no está bajo control. Todo hombre ha de procurar que sus fuerzas y su estado se hallen sometidos al libre arbitrio. Disponemos de dos tipos de poder sobre nosotros mismos: el disciplinario y el creativo. El poder ejecutivo puede coaccionarnos a pesar de cualquier obstáculo, dado que tiene la fuerza suficiente para producir ciertos resultados. El poder orientativo, sin embargo, se limita a guiar las facultades afectivas. Nuestra inclinación a la desidia, por ejemplo, no puede ser contenida mediante una fuerza meramente orientativa, sino que tal fuerza ha de ser coactiva. Cuando se albergan prejuicios no basta con encauzar el ánimo, sino que se ha de

250. En Collins se lee «monarquía»
251. Nueva adición de Menzer.

emplear la fuerza para no dejarse arrastrar por esa corriente. Los hombres poseen la facultad de guiar su ánimo, pero esto no basta para dominarlo. Es más, esta orientación sólo es posible cuando no haya ninguna regla que se le oponga. [Nuestra sensibilidad se asemeja a un pueblo que careciera de leyes y de reglas en general; aunque no sea rebelde, este pueblo precisa una guía.[252]] Ahora bien, hay algo en nuestras potencialidades que se opone habitualmente a la autoridad y al libre arbitrio, es decir, a aquello que nos caracteriza en cuanto sujetos pensantes;[253] se trata, por ejemplo, del placer sensual y de la pereza, aspectos éstos que no han de ser únicamente encauzados, sino también dominados. Por lo tanto, la autocracia es el poder de coaccionar al ánimo pese a los [362-363] obstáculos que puedan plantearse. Esta autocracia queda configurada por el dominio de uno mismo y no por un mero poder orientativo.

Baumgarten[254] comete un error en la enumeración de los deberes para con uno mismo, error del que vamos a decir algo a continuación. Baumgarten incluye en el capítulo de los deberes para con uno mismo todas las perfecciones del hombre, incluidas aquellas que conciernen a su talento. Nos habla de la perfección de las fuerzas sensibles y de la perfección del alma. A esta clase de perfección corresponden la lógica y cuantas ciencias pueda perfeccionar el entendimiento, así como cuanto tienda a satisfacer nuestros deseos; sólo que nada de todo ello tiene que ver con la moral. La moral no nos muestra lo que debemos hacer en orden a perfeccionar la destreza de nuestras potencialidades; tales prescripciones son meramente pragmáticas y constituyen las reglas de la sagacidad, reglas merced a las cuales debemos aumentar nuestras fuerzas en todo lo relativo a nuestro bienestar. Pero tratándose de la moralidad no hemos de atender sino a lo que perfeccione nuestro valor interno y mantenga la dignidad de la condición humana con respecto a nuestra propia persona, para lo cual debemos someter a nuestro propio arbitrio de modo que nuestras acciones resulten adecuadas a los fines primor-

252. El texto intercalado entre corchetes no figura en la versión de Collins.
253. Queremos ver aquí un antecedente de la expresión «seres racionales».
254. Baumgarten no habla de los deberes para con uno mismo, sino de *Officia erga animam* y *peccata contra animam* (cf. § 201 de su *Ethica*, Ak., XXVII.2.1, 923), así como de las perfecciones e imperfecciones —ambas a su vez materiales y formales— de las capacidades anímicas (cf. § 202, Ak., XXVII.2.1, 923-924).

diales de la humanidad. Todas las proposiciones y reglas dadas por Baumgarten en relación con los deberes para con uno mismo, así como todas sus definiciones, son tautológicas. [Tautológicas son aquellas proposiciones prácticas de las que no puede seguirse ejecución alguna, es decir, aquellas proposiciones que no proporcionan los medios en virtud de los cuales puedan ser llevadas a cabo y sólo contienen las condiciones de lo que se exige, viniendo a identificarse la exigencia con sus propias condiciones.[255]] Cuando la solución de un problema contiene la misma condición implícita en el postulado nos encontramos ante una solución tautológica. Todas las ciencias prácticas *a priori*, con excepción de las matemáticas, contienen proposiciones tautológicas, de las que tan plagada está, por ejemplo, la lógica práctica; ésta no se limita a enunciar las condiciones ya enunciadas por la lógica teórica y otro tanto ocurre en la moral donde no se den los medios para cumplir con las condiciones exigidas. Constituye éste un error generalizado que no cabe atribuir exclusivamente a Baumgarten. Y, comoquiera que no podemos solventarlo satisfactoriamente, quisiéramos cuando menos mostrar en qué consiste. A veces observamos en las ciencias lagunas que somos incapaces de rellenar; desde luego, esto no sería así si creyéramos que en ellas todo es perfecto. El fomento de la perfección de los propios talentos no atañe a los deberes para con uno mismo, a los que [363-364] Baumgarten se refiere extensamente según el hilo conductor de la filosofía.[256] Nosotros podemos poner en práctica los deberes para con nosotros mismos gracias a una débil inteligencia no apta para la especulación. Todos los ornatos del alma se hallan en la esfera de su suntuosidad y del *melius esse*, mas no tienen que ver con el *esse* del ánimo. Sólo la salud del alma en un cuerpo sano es cosa que ataña a los deberes para con uno mismo. Únicamente en tanto que las perfecciones de nuestras facultades guarden alguna relación con los fines primordiales de la humanidad, y sólo en esa medida, corresponde a los deberes para consigo mismo el fomento de dichas potencialidades. Tanto nuestro estado de ánimo como nuestras facultades afectivas pueden guardar alguna relación con la moralidad. La

255. El texto intercalado entre corchetes corresponde a una nota de Lehmann (cf. Ak., XXVII.2.2, 1.118) que corrige tanto la versión de Collins como la de Menzer.

256. Debería decir más bien «de la psicología», ya que se refiere a esta parte de la *Metaphysica* de Baumgarten (cf. Ak., XV, 5 ss.).

autocracia del espíritu humano y de todas sus fuerzas anímicas constituyen, en la medida en que se refieran a la moralidad, el principio de los deberes para con uno mismo y, por ende, de todos los restantes deberes. Permítasenos examinar las facultades anímicas en cuanto que guarden alguna relación con la moralidad, y ver cómo podemos observar la autarquía o la capacidad de mantenerlas bajo el libre arbitrio, comenzando por la imaginación. La mayoría de nuestras imágenes no provienen de la sensación producida por los objetos, sino de nuestra imaginación; se debe controlar ésta para que no ficcione involuntariamente imágenes extravagantes. Los objetos de los que nos representamos imágenes no están siempre presentes, mientras que la imaginación sí nos acompaña en todo momento, lo cual da lugar a muchas infracciones y violaciones de los deberes para con uno mismo; así por ejemplo, cuando en relación con el placer uno da vía libre a su imaginación, concediéndole una realidad que no posee, se forman vicios contrarios a la naturaleza, suprema vulneración de los deberes para consigo mismo, y es que las fantasías superan con mucho al estímulo del objeto. La autocracia debe consistir, pues, en que el hombre destierre del espíritu sus fantasías, con objeto de que la imaginación no realice el juego de magia de representar objetos imposibles de encontrar. Tal sería el deber para con nosotros mismos relativo a la imaginación. Con respecto a los sentidos en general, como engañan y sorprenden al entendimiento, no podemos sino intentar ofrecer al espíritu una alternativa a aquello que nos presentan los sentidos, lo que se consigue gracias a las diversiones procuradas por todas las bellas artes. La relación [364-365] del ingenio con la moralidad no atañe a los deberes para con nosotros mismos.

Baumgarten cuenta entre los deberes para consigo mismo el estudio de uno mismo.[257] Pero este estudio no ha de consistir en autoespiarse a uno mismo, sino en observarse a sí mismo a través de las acciones y atender a éstas. El empeño por conocernos a nosotros mismos y saber si somos buenos o malos ha de traducirse en la práctica en considerar si nuestras acciones son buenas o malas. Lo primordial aquí es lo siguiente: a lo largo de la vida la bondad se debe demostrar por medio de las acciones y no de las jaculatorias, a

257. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 203 (Ak., XXVII.2.1, 924); cf. asimismo *Anthropologie*, Ak., VII, 132.

través de la puesta en práctica de buenas acciones, con la formalidad y el trabajo; es sobre todo la honestidad y el buen comportamiento con el prójimo lo que permiten comprobar si se es bueno. No es conversando como se conoce a un amigo, sino entablando negocios con él; tampoco se puede juzgar a nadie en base a la opinión que tiene de sí, y ni siquiera es fácil llegar a conocerse uno mismo. Muchos no saben lo valientes que son hasta que llega la ocasión de demostrarlo. En cambio, muchas veces el hombre se muestra dispuesto a hacer algo que no sabe si haría llegado el momento, como es el caso de quien piensa a menudo que, de tocarle el premio «gordo» en la lotería, le gustaría llevar a cabo tal o cual acción magnánima, siendo ésta una declaración de intenciones completamente estéril. Algo parecido ocurre con el malhechor que ve aproximarse a la muerte, albergando entonces la más honrada y sincera intención; ésta puede ser todo lo sincera que se quiera, pero no tiene modo de saber si la llevaría a cabo en caso de librarse de la muerte, pues en esas condiciones es incapaz de imaginar que, si se librara de ésta, bien pudiera volver a ser el mismo bribón de antes. Sin duda, uno puede cambiar, pero no tan de repente. El hombre ha de ir conociéndose poco a poco.

Vamos ahora a considerar algo que nos adentre todavía más en el concepto de autocracia; nos referimos a la *suspensio judicii.*[258] En este tipo de[259] juicio tiene que darse la autocracia precisa para postergarlo cuanto queramos y no dejarlo al albur de la persuasión. El aplazamiento del juicio denota una gran fortaleza por parte del alma, sea cual fuere el juicio, como es el caso de postergar el juicio en una elección y no decidirse [365-366] hasta estar plenamente convencido de la decisión a adoptar; si recibo una carta que me encoleriza y la contesto en el acto dejaré notar el enojo en mi respuesta, pero dejando correr unos días veré las cosas desde otro punto de vista. La *suspensio judicii* constituye, por tanto, un elemento importante de la autocracia. En el plano de la actividad la autocracia se manifiesta mostrándose uno animoso en las fatigas, disfrutando con el trabajo, estando satisfecho consigo mismo y sintiéndose con las fuerzas suficientes para llevar a cabo sus quehaceres por incómodos que pudieran resultar. Por consiguiente, uno ha de

258. Cf. *ibid.*, § 220 (Ak., XXVII.2.1, 928).
259. En Collins se lee «este».

tener la intención de perseverar en cuanto se proponga, sin abandonarse a la dilación. La presencia de ánimo es algo que concierne a la autocracia. Esta presencia de ánimo estriba en el acopio y armonización de las facultades que intervienen en la consumación de una tarea. Todo esto requiere un talento que puede ser ejercitado.

Examinemos a continuación los deberes con respecto a uno mismo desde la perspectiva del placer, del agrado o desagrado, de la complacencia o displicencia. El mal físico (*Übel*) es lo contrario del bienestar, pero el mal moral (*Böse*) es lo contrario del buen comportamiento. El mal moral nace de la libertad y de ahí proviene asimismo todo el mal físico, aunque éste pueda ser producido también por la naturaleza. Con respecto a todos los males [260] del mundo el hombre debe esgrimir un sosiego y un talante impasible de ribetes estoicos, pero mantener esa actitud en relación al mal moral no hace sino aumentar su maldad, configurando un talante perverso y abominable. La maldad de una acción ha de verse acompañada más bien de la consciencia de un pesar en el alma. Ahora bien, un talante imperturbable ante los infortunios y las catástrofes naturales acrecienta el valor del hombre, pues nada hay más contrario a su dignidad que sucumbir ante la adversidad de los males físicos y ser un juguete en manos del azar. El hombre puede zafarse de esa dependencia contrarrestando con su ánimo todos los males físicos. La razón de cultivar este talante estoico es erradicar esa falsa ilusión que se sustenta en los presuntos bienes de la vida y en una felicidad imaginaria. La principal causa de dicha o desgracia, de bienestar y [366-367] malestar, de placer o displacer, descansa en la relación con otros hombres. Si toda una colectividad se alimenta con un mal queso, yo lo llegaré a comer incluso placenteramente, y sólo me consideraré desdichado en el caso de no poder compartir un bienestar del que todos disfrutarán. Por lo tanto, toda dicha o desgracia depende de nosotros y de cómo afronte la situación nuestro ánimo. Si examinamos la dicha de esta vida, comprobaremos que sólo se sustenta en la ilusión; resulta que muy a menudo el mendigo ante la puerta es mucho más dichoso que el monarca en su trono; hay que ponderar la futilidad de esa dicha en base a la brevedad de la vida, tornándose así más tolerable esa gran desgracia que pueda atormentarnos. La felicidad no admite reclamaciones y no sirve de

260. En Collins se lee «juicio».

nada convertir cualquier merma de la dicha en una nueva desgracia; esto nos afectará bastante menos si lo afrontamos con un talante virtuoso y alegre. No podemos aspirar a una dicha mayor que ésta, pues al colocarnos en el escenario de la tierra, Dios nos ha dotado de todos los materiales necesarios para el bienestar; todo depende del uso que les demos y de cómo administre el hombre esos bienes con su libertad. En nuestras manos está el no echarlo todo a perder; si aceptamos los bienes de la vida tal y como los recibimos, y estamos satisfechos con la providencia divina,[261] no dejaremos resquicio alguno para la miseria y el infortunio. Aquel que, aunque se halle inmerso en la desgracia y no pueda hacer nada por modificar su situación, sobrelleva ese infortunio con ánimo alegre y sosegado, no es desdichado; pero quien se cree desgraciado lo es ya de hecho. El que se tiene por desdichado también es malo, pues envidia[262] la dicha ajena. Un malvado lord dijo una vez: «Dios odia al desdichado, pues de lo contrario no le habría dejado caer en el infortunio, de suerte que no hacemos sino seguir el designio divino cuando nosotros incrementamos las desgracias padecidas por un infeliz»; retorciendo un poco más este maligno argumento podríamos decir que, quien se considere desdichado, merece por ello ser detestado. Sin embargo, aquel que en su desdicha manifiesta un ánimo imperturbable, quien mantenga un talante estoico, incluso cuando lo haya [367-368] perdido todo, posee dentro de sí algo que detenta un valor intrínseco y se hace acreedor de nuestra compasión. Para librar al alma de la maldad de la envidia hemos de intentar sobrellevar el infortunio, tratar de encontrar su lado bueno, ese provecho que toda desgracia lleva consigo. Este modo de contemplar el mundo y su destino estriba en una disposición de ánimo que nosotros podemos adoptar o no libremente.

En lo concerniente a la dirección del ánimo con respeto a los afectos y a las pasiones no deben ser confundidos éstos con las emo-

261. «... es de suma importancia el *estar satisfecho con la providencia* (aunque nos haya trazado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento» (*Muthmaßlicher Anfang* ..., Ak., VIII, 121).

262. En Collins se lee «evita» (*meidet*) en lugar de «envidia» (*neidet*).

ciones e inclinaciones. Se puede sentir algo y tener inclinación hacia ello sin profesarle afecto o pasión algunos. Cuando las emociones y las pasiones se hallan vinculadas a la razón, de modo que su espíritu concuerde con esta última, pueden entonces compadecerse con los deberes para con nosotros mismos. Tales deberes, así como la dignidad del género humano, exigen que el hombre se despoje de toda pasión y afecto; ésta es la regla, pero otra cosa es que los hombres puedan llegar realmente tan lejos. El hombre debe ser honrado, metódico y constante en su trabajo, sin caer en el paroxismo de la pasión, ya que un hombre apasionado se deja cegar por la inclinación y es incapaz de mantener la dignidad propia del ser humano. Esa es la razón de que debamos evitar el apasionamiento, tal y como pretendían los estoicos. El fervor religioso es la más «atea» de las pasiones, pues con ese pretexto uno se cree autorizado a ejecutar las mayores atrocidades imaginables. De aquí se colige que la autocoacción del espíritu sobre todas las fuerzas anímicas representa una condición básica en la observancia de los deberes para con nosotros mismos. Siempre es peor obrar mal en base a máximas que hacerlo por inclinación, dado que las máximas son fruto de la reflexión. Sin embargo, el buen comportamiento sólo puede derivarse de la adopción de ciertas máximas. Baumgarten habla de la victoria sobre uno mismo.[263] Ahora bien, cuando el hombre se rige de tal modo que evita la sublevación de ese pueblo interior —al que nos hemos referido anteriormente— y consigue la paz (una paz interior que no significa una plena satisfacción, sino únicamente un dominio y una conformidad internos), logrando un autogobierno que impida la guerra en su interior, es obvio que, al no haber guerra, tampoco se hace necesaria [368-369] victoria alguna. Por lo tanto, es preferible que el hombre se gobierne a sí mismo de forma tal que no precise de una victoria sobre sí.

En torno a los deberes para con el cuerpo relativos a la vida

En este punto se plantea el problema de si estamos o no autorizados a disponer de nuestra vida, así como el de hasta qué punto nos incumbe cuidarnos de ella. Por de pronto señalaremos que si

263. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 248 (Ak., XXVII.2.1, 938).

el cuerpo concerniera a la vida de modo incidental, no como una condición, sino como un estado, podríamos despojarnos de él cuando quisiéramos; de poder salirnos del cuerpo e introducirnos en otro, tal y como lo hacemos con un país, podríamos entonces disponer de él a nuestro antojo, ya que en tal caso no dispondríamos de nuestra vida, sino de algo semejante al ajuar o al mobiliario. Ahora bien, el cuerpo constituye una condición inexcusable para la vida, es imposible concebir ésta sin aquél, el cual constituye una parte de nosotros mismos y posibilita el uso de nuestra libertad. Así pues, quien destruye su cuerpo, arrebatándose con ello la vida, utiliza su libre arbitrio para destruir ese mismo arbitrio, lo que supone una contradicción. Siendo como es la libertad una condición de la vida, dicha libertad no puede servir para acabar con ésta y, por ende, consigo misma. En definitiva, se utiliza la vida para provocar la ausencia de vida, lo que resulta contradictorio. Tras esta observación preliminar, nos damos cuenta entonces que el hombre no puede disponer de sí mismo y de su vida, aunque sí puede hacerlo de su situación particular. Sólo por medio de su cuerpo cobra el hombre poder sobre su vida. De ser un espíritu, podría en tal caso no destruir su vida pese a aniquilar su cuerpo; pero la naturaleza ha dispuesto que ambas cosas configuren un todo indestructible, que constituye un fin del que el hombre no puede disponer a su capricho.

Del suicidio [264]

El suicidio puede ser enfocado desde distintos ángulos y resultar irreprochable, permisible o hasta heroico. Hay una perspectiva ilusoria que hace del suicidio algo admirable. Sus [369-370] defensores arguyen que el hombre puede disponer libremente de todos los bienes sobre la tierra, siempre y cuando no se lesione con ello el derecho de los demás. Si por lo que respecta a su cuerpo bien puede, por ejemplo, dejarse cauterizar una herida o amputar un miembro, cuando ello es aconsejable para su salud, ¿no estará igualmente autorizado a quitarse la vida si ésta se le hace irresistible en razón de las innumerables desgracias que le angustian y ator-

264. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 108 y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 627.

mentan?, habida cuenta de que, aunque el suicidio represente una privación irreversible de la vida, también supone una forma de sustraerse a todas esas calamidades; sin lugar a dudas, se trata de un argumento muy seductor. Por otra parte, quisiéramos examinar el acto del suicidio en sí mismo, sin tomar en cuenta consideración religiosa alguna. Desde luego, podemos disponer de nuestro cuerpo bajo la condición de mantener el propósito de la autoconservación. De ese modo uno puede dejarse cortar una pierna si ello pone en peligro su vida. El disponer de nuestro cuerpo es algo que se halla supeditado a la conservación de nuestra persona; pero quien se arrebata la vida está disponiendo de su persona y no de su estado. Esto es lo más opuesto al supremo deber para con uno mismo, ya que elimina la condición de todos los restantes deberes. El suicidio sobrepasa todos los límites del uso del libre arbitrio, dado que éste sólo es posible si existe el sujeto en cuestión.

Veamos otro persuasivo argumento en pro del suicidio. Según algunos, la prolongación de la vida se vería supeditada a determinadas circunstancias, siendo preferible poner término a la misma cuando no se puede seguir viviendo conforme a la virtud y la prudencia: ¿caben motivos más nobles? Estos apologetas del suicidio suelen aducir el ejemplo de Catón,[265] quien se mató a sí mismo al ver que no podía evitar caer en manos de César, pese a contar con el apoyo de todo el pueblo; tan pronto como se hubiera sometido él, paladín de la libertad, sus conciudadanos habrían pensado: «¿qué vamos a hacer nosotros, si hasta Catón se ha doblegado?». Aparentemente Catón juzgó necesaria su propia muerte, pensando: «si no puedes [370-371] continuar viviendo como Catón, más vale no seguir viviendo». Se ha de reconocer que, en este caso concreto, el suicidio aparece revestido como una gran virtud. Asimismo, se trata del único ejemplo dado por la historia que sea válido para la defensa

265. Se trata de Marco Porcio Catón (95-46 a. C.), conocido como Catón de Útica por haber muerto en esta ciudad. El suicidio de Catón era un tema candente en tiempos de Kant, quien se hace eco del mismo en más de una ocasión (cf. *Beobachtungen* ..., Ak., II, 224; *Bemerkungen zu den Beobachtungen* ..., Ak., XX, 4; *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 40 y *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 210). Curiosamente, en la *Doctrina de la virtud*, Catón no es citado como el paradigma del suicida que se inmola por la patria, mentándose en su lugar a un tal Curtius (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 423).

del suicidio, pues es único en su género. También Lucrecia se suicidó,[266] pero en aras de la castidad y arrebatada por el deseo de venganza. Sin duda que es un deber mantener la honra, sobre todo para el segundo sexo, para el que tal cosa supone un mérito; pero sólo se debe procurar salvaguardar el honor para no sucumbir a la lujuria, y no es éste el caso que nos ocupa. Si Lucrecia hubiese defendido su honor con todas sus fuerzas hasta resultar muerta, habría obrado correctamente y no hubiera habido lugar para el suicidio. Pues no es suicida el arriesgar la propia vida ante el enemigo, llegando incluso a sacrificarla con objeto de observar los deberes para con uno mismo. Nadie bajo el sol puede obligarme al suicidio, ni tan siquiera un soberano. Ciertamente, el monarca puede obligar a sus súbditos a arriesgar su vida frente al enemigo en defensa de la patria, mas los que mueran en el campo de batalla, lejos de ser unos suicidas, serán víctimas del aciago destino. Muy al contrario, temer a esa muerte que el destino ha fijado ya como necesaria e inminente no guarda relación alguna con la conservación de la vida, sino que sólo es un síntoma de cobardía. Pues cobarde es aquel que huye del enemigo para salvar su vida, dejando a sus camaradas en la estacada, mientras que quien defiende a los suyos hasta encontrar la muerte, no es un suicida, sino alguien magnánimo y noble, ya que la más alta estima de la vida estriba en el hacerse digno de conservarla. Hay que establecer una diferencia entre el suicida y quien pierde su vida merced al destino.

Aquel que acorta su vida en virtud de la intemperancia es ciertamente culpable de esa imprudente falta de previsión, y puede imputársele su muerte de modo mediato, si bien no directamente; quien se conduce así no pretende matarse y su muerte no es premeditada. Todas nuestras faltas son *culpa* o *dolus*.[267] Y, aunque en este caso no se dé el *dolus*, sí existe la *culpa*. Al sujeto en cuestión podríamos decirle: «eres culpable de tu propia muerte», mas no: «eres un suicida». La intención de autodestruirse es lo que consti-

266. Cf. Cicerón, *De finibus*, II, 20; cf. nota 193 de la versión castellana: M. Tulio Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 1987, p. 139.

267. «Defectus rectitudinis facti, quatenus est imputabilis in poenam, *reatus* (culpa latius dicta) vocatur ...; estque vel *dolus*, qui cum animo violandi legem coniunctus, seu cuius agens in agendo sibi est conscius; vel *culpa* (strictius dicta), cuius ita conscius non est» (Achenwall, *Juris naturalis*, Gotinga, 1774, I, § 17).

tuye el suicidio [371-372]. No puedo asimilar la inmoderación —que acorta la vida— con el suicidio, pues elevar la intemperancia a la categoría de suicidio sería tanto como rebajar ésta a una falta de mesura. Existe una notable diferencia entre la falta de previsión o la imprudencia —en donde todavía subyace un deseo de vivir— y el propósito de asesinarse uno mismo. Las máximas violaciones de los deberes para con nosotros mismos provocan una aversión estremecedora, como es el caso del suicidio, o una aversión repugnante, cual ocurre con los *crimina carnis*. El suicidio conlleva una aversión estremecedora, dado que toda naturaleza tiende a conservarse a sí misma. Un árbol dañado, un cuerpo vivo, o un animal así lo hacen, ¿cómo puede entonces en el hombre instaurar la libertad, que representa el máximo exponente de la vida y constituye su mayor valor, un principio de autodestrucción? No se puede imaginar algo más espantoso. Quien llegue tan lejos como para considerarse dueño de su propia vida, también se creerá dueño de la vida ajena, abriendo así las puertas a todos los vicios; pues, al estar dispuesto a abandonar el mundo, no le importa mucho ser atrapado cometiendo las mayores atrocidades. El estupor provocado por el suicidio se debe a que con ello el hombre se sitúa por debajo de los animales. El suicida se nos antoja una especie de carroña, mientras que quien fallece por causa del destino suscita compasión.

Los apologetas del suicidio pretenden aparecer como abanderados de la libertad humana con su argumento de que cada uno es muy dueño de disponer de la propia vida a su antojo. De ahí que incluso hallemos entre sus filas a personas bienintencionadas. Bajo ciertas circunstancias se ha de sacrificar la vida (si no puedo conservar mi vida sino violando los deberes para conmigo mismo, me veo obligado a sacrificarla con objeto de no contravenir tales deberes), pero el suicidio no admite justificación bajo ningún respecto. El ser humano detenta una inviolabilidad en su propia persona; se trata de algo sagrado que nos ha sido confiado. Todo se halla sometido al hombre salvo él mismo, a quien no le es lícito eliminar. Sería imposible que un ser necesario se autodestruyese; un ser no necesario ve su vida como la condición de cualquier otra cosa. Este ser entiende que la vida le ha sido confiada como algo sagrado, y se estremece ante cualquier afrenta a que se le someta, cual si se tratara de un sacrilegio. Aquello de [372-373] lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son consi-

derados como cosas,[268] pero el hombre no es una cosa; sin embargo, cuando el hombre dispone de su vida cobra el valor de un simple animal. Quien así obra no respeta a la humanidad y se convierte en una mera cosa, en un objeto al que cualquiera puede tratar a su capricho como si fuera un animal o una cosa, algo que ha dejado de ser humano y puede ser adiestrado como un caballo o un perro; al convertirse a sí mismo en una cosa no puede exigir que otros deban respetar en él su condición de ser humano, ese estatus que él mismo ha desdeñado. La humanidad es digna de aprecio y así debe ser estimada en cualquier persona, aun cuando se trate del más malvado de los hombres. El suicidio no es algo aborrecible e ilícito porque la vida sea un bien, pues en ese caso todo dependería del valor que cada cual concediera a ese bien. De acuerdo con el rasero de la sagacidad el suicidio se presentará a menudo como el mejor medio para desbrozarse uno el camino; pero conforme a la regla de la moralidad, el suicidio no es lícito bajo ningún respecto, ya que representa la destrucción de la humanidad y coloca a ésta por debajo de la animalidad. Además, existen algunas cosas más preciadas que la vida. La observancia de la moralidad es algo sublime. Es preferible sacrificar la vida que desvirtuar la moralidad. Vivir no es algo necesario, pero sí lo es vivir dignamente; quien no puede vivir dignamente no es digno de la vida. Se puede vivir observando los deberes para consigo mismo sin necesidad de violentarse. Pero aquel que está dispuesto a quitarse la vida no merece vivir. La felicidad constituye el motivo pragmático del vivir. ¿Puedo entonces quitarme la vida por no poder vivir felizmente? ¡Claro que no! No es necesario ser feliz durante toda la vida, pero sí lo es vivir con dignidad. La miseria no autoriza al hombre a quitarse la vida, pues en ese caso cualquier leve detrimento del placer nos daría derecho a

268. «El cuarto y último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender aquél (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el *fin de la naturaleza* y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido. La primera vez que le dijo a la oveja: «la piel que te cubre no te ha sido dada por la naturaleza para ti, sino para mí», arrebatándosela y revistiéndose con ella (*Génesis*, V, 21), el hombre tomó conciencia de un privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró compañeros de la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrarios» (*Muthmaßlicher Anfang* ..., Ak., VIII, 114).

ello y todos nuestros deberes para con nosotros mismos quedarían polarizados por la *joie de vivre*, cuando en realidad el cumplimiento de tales deberes puede llegar a exigir incluso el sacrificio de la vida.

¿Es el suicidio un acto de heroísmo o de cobardía? [269] No es aconsejable practicar la sofística [373-374] ni siquiera con buena intención. Tampoco es bueno basar en la sofística cosas tales como el vicio y la virtud. Hay quien califica injustamente al suicidio como una gran cobardía, sin atender a ciertos casos en los que los suicidas hicieron alarde de heroísmo, como Catón o Ático.[270] La ira, la pasión y la locura son las causas más comunes del suicidio, y ésta es la razón de que quienes no llegan a consumarlo se espanten por haberlo intentado y no vuelven a hacerlo. Hubo un tiempo, en época de los griegos y de los romanos, en que el suicidio se hallaba revestido con la aureola del honor, hasta el punto de que los romanos llegaron a prohibírselo a sus esclavos por ser algo propio de los señores. Los estoicos mantenían que el suicidio significaba una muerte apacible para el sabio, quien decidía abandonar el mundo como si se tratara de trasladarse desde una habitación, llena de humo, donde no se encuentra a gusto, a otra; [271] este tipo de sabio decidía abandonar el mundo, no porque fuera infeliz en él, sino simplemente porque lo desdeñaba. Al hombre le resulta grato pensar que tiene la libertad de abandonar el mundo cuando guste. Incluso parece darse cierto ingrediente moral en este razonamiento, ya que alguien capaz de abandonar el mundo cuando se le antoje nunca podría verse sometido y se halla en disposición de decir las mayores verdades al más terrible de los tiranos, habida cuenta de que ningún tormento puede coaccionar a quien es capaz de abandonar el mundo tal y como un hombre libre se marcha de una ciudad cuando le viene en gana. Sin embargo, esta apariencia moral se desvanece tan pronto

269. En Collins se lee: «¿Acaso tienen cabida en el suicidio el heroísmo y la libertad?»; esto es, dice *Freiheit* en vez de *Feigheit* (cobardía).

270. El caballero romano Tito Pomponio (nacido el año 109 a. C.) se ganó el sobrenombre de «el Ático» por su extraordinario dominio del griego. Célebre por su amistad con Cicerón, así como por las cartas que éste le escribiera, se dejó morir de inanición el año 31 a. C.

271. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 603 y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 422. El pasaje corresponde a Epicteto (*Diss.*, I, 25) y fue tomado por Kant del comentario que A. Smith le dedicara en su *Theory of moral sentiments*.

como se advierte que la libertad sólo puede subsistir bajo una condición inalterable. Esta condición es la de que mi libertad —que no admite limitación externa alguna— no puede ser utilizada en contra mía para destruirme. La libertad así condicionada es una libertad noble. Ni el infortunio ni un destino adverso deben desalentarnos para continuar viviendo, en tanto que pueda vivir dignamente como corresponde hacerlo a un hombre. Las quejas relativas al destino y al infortunio deshonran al hombre. Catón se hubiera comportado noblemente manteniéndose firme en su postura bajo todos los tormentos que César hubiera podido infligirle, mas no suicidándose. Los defensores y partidarios del derecho al suicidio resultan necesariamente nocivos a una república. Imaginemos que fuera un sentimiento generalizado [374-375] el considerar el suicidio como un derecho, un mérito o un honor; es una hipótesis estremecedora, pues tales hombres no respetarían su vida por principio y nada les alejaría de los vicios más espantosos, pues no temerían a rey ni a tormento alguno. Pero esta ficción se desvanece al considerar el suicidio desde la perspectiva religiosa. Hemos sido emplazados en este mundo bajo ciertos designios y un suicida subvierte los propósitos de su Creador. El suicida abandona el mundo como alguien que deserta de su puesto y puede ser considerado un rebelde contra Dios.

Tan pronto como reconozcamos el hecho de que conservar nuestra vida es un designio divino, nos veremos obligados a ejecutar nuestras acciones libres conforme a este principio. En justicia carecemos de derecho alguno a violentar nuestras fuerzas naturales de autoconservación, lesionando con ello la sabiduría que las ha dispuesto. La vigencia de este deber sólo cesa cuando Dios nos ordena explícitamente abandonar este mundo.

En este sentido los hombres son una especie de centinelas que no han de abandonar su puesto hasta ser relevados en él por alguna mano bienintencionada.[272] Dios es nuestro propietario y su providencia vela por nuestro bien. Un siervo que se halla bajo el cuidado de un amo bondadoso se comporta de modo reprensible cuando se opone a sus designios.

Ahora bien, el suicidio es ilícito y aborrecible, no porque Dios lo haya prohibido, sino que Dios lo prohíbe precisamente por su

272. Cf. Epicteto, *Diss.* I, 9 y 24 (cf. asimismo Marco Aurelio, *Medit.*, VII, 45).

carácter aborrecible. Por ello, es el carácter intrínsecamente aborrecible del suicidio lo que, ante todo, deben poner de manifiesto todos los moralistas. El suicidio encuentra su caldo de cultivo entre quienes todo lo basan en la felicidad. Pues quien ha degustado primorosamente el placer, al verse privado de él, suele ser presa de la aflicción y de la melancolía.

Acerca de los cuidados concernientes a la supervivencia

Respecto a los cuidados que deben ser observados en relación con el deber de la supervivencia, observaremos los siguientes: la vida en sí y por sí misma no representa el supremo bien que nos ha sido confiado, ni por lo tanto el que debemos atender en primer lugar. Existen deberes de rango superior al de la supervivencia cuya puesta en práctica conlleva a veces el sacrificio de la vida. La experiencia [375-376] nos demuestra que un hombre indigno aprecia más su vida que su persona. El valor que se concede a la vida suele ser inversamente proporcional al atribuido a la propia estima. El que prime a esta última preferirá sacrificar su vida antes de cometer un acto infame, anteponiendo el valor de su persona al de su vida; quien haga lo contrario pierde la dignidad de vivir al deshonrar a toda la humanidad en su propia persona. Pero, ¿cómo se compadece el estimar en poco la propia vida con detentar una dignidad personal? Hay en esto algo misterioso, aunque sea obvio que así son las cosas. El hombre considera la vida —que consiste en la unión del alma con el cuerpo— como algo contingente, tal y como lo es de hecho. El principio del obrar libre descansa en el hecho de que esta vida configurada por la unión de alma y cuerpo merece poca estima. Si se acusa de traición a un colectivo integrado tanto por personas honradas como por gente abyecta, carente de toda dignidad, y son todos condenados a muerte o a ser encerrados de por vida, pudiendo elegir entre ambos castigos, a buen seguro que los primeros optarán por la muerte, mientras que los otros escogen la prisión. Quien se estima a sí mismo no teme a la muerte, prefiere morir antes que ser objeto de oprobio y verse condenado a convivir con bribones. El infame, sin embargo, optará por la prisión que, al fin y al cabo, es su lugar natural. Hay deberes a los que debe supeditarse la vida y cuyo cumplimiento no deja lugar a la cobardía. La cobardía del hombre

deshonra a toda la humanidad, y la sobrestima de la vida física supone una gran cobardía. El hombre que a la menor ocasión teme constantemente por su vida ofrece un espectáculo grotesco. La muerte debe ser encarada con serenidad. No hay que sobrevalorar el hecho de la muerte, sino justamente menospreciarlo. Por otra parte, tampoco debemos arriesgar nuestra vida poniéndola en juego a causa de mezquinos intereses, comportamiento que no sólo es imprudente, sino [376-377] también indigno, cual es el caso de arriesgar la vida por una apuesta. No estamos obligados a arriesgar nuestra vida por causa de ningún bien terrenal, ni siquiera por el de la libertad; sólo el deber exige tal cosa. Con todo, se dan circunstancias en las que se arriesga la vida por mor de un interés, como es el caso del soldado en tiempos de guerra. Sólo que aquí no entra en juego un interés particular, sino un bien universal. Ahora bien, como los hombres son dados a la guerra, también hay hombres que se consagran a ella. La cuestión de en qué medida hemos de estimar la vida y en cuál arriesgarla es una cuestión muy lábil. El punto arquimédico en este terreno es que la humanidad en cuanto tal es, en nuestra persona, un objeto del máximo respeto e inviolable. En aquellos casos en los cuales el hombre conculque este principio se verá obligado a sacrificar su vida con tal de no deshonrar a toda la humanidad en su persona, cosa que hace cuando se deja humillar por los demás. Cuando el hombre no puede conservar la vida sino humillando su condición de ser humano, más vale que la sacrifique. Puede suceder que ponga en peligro su vida animal, pero debe sentir que, a lo largo de su vida, ha vivido dignamente. No se trata tanto de que el hombre tenga una larga vida (pues el hombre no pierde su vida por casualidad, sino por un dictado de la naturaleza) como de que cuanto viva lo haga dignamente, esto es, sin vulnerar la dignidad de toda la humanidad. De no poder vivir así, pondría fin a su vida moral. Ésta cesa en el preciso momento en que deja de compadecerse con la dignidad de toda la humanidad. Los dos polos de la vida moral son el mal y los tormentos. Yo puedo vivir moralmente a pesar de hallarme bajo todos los tormentos imaginables. Es más, preferiré esos tormentos, e incluso afrontar la muerte, antes de cometer un acto infame. Desde el momento en que no pueda seguir viviendo con honor, me hago indigno de la vida en razón de mis actos. Más vale morir honradamente que prolongar la vida unos cuantos años mediante acciones indignas. Si la única forma de pro-

longar la vida es abandonarnos a los caprichos de otro, nos veremos obligados a sacrificar la vida, antes que a deshonrar a toda la humanidad en nuestra persona, convirtiéndola en una cosa para un arbitrio ajeno [377-378].

Por lo tanto, la conservación de la vida no constituye el deber supremo, sino que con frecuencia ha de ser colocada en un segundo plano para vivir dignamente.

Estos casos abundan y, a pesar de que los juristas consideren la conservación de la vida como un deber supremo incluso *in casu necessitatis*, ésta no es materia que corresponda a la jurisprudencia, la cual debe decidir lo que es justo o injusto únicamente en el terreno de los deberes para con los demás, pero no en el ámbito de los deberes para con uno mismo; pues, ¿de qué modo podría la jurisprudencia coaccionar al hombre en un caso semejante? Los juristas consideran la conservación de la vida como el deber más importante por la sencilla razón de que la privación de la vida representa la mayor amenaza por parte del poder coactivo. Pero en realidad, ningún apuro, peligro o tormento representa un *casus necessitatis* a la hora de conservar la vida;[273] el único *casus necessitatis* posible es que la moralidad nos relegue de la obligación de velar por nuestra vida, ya que la necesidad no puede suprimir la moralidad. Cuando sólo podemos conservar nuestra vida merced a la infamia, la virtud nos absuelve del deber de conservarla, pues entonces entra en juego un deber más alto que nos exige [sacrificar nuestra vida[274]].

273. «... si de un náufrago que desaloja a otro de su tabla, para salvar su propia vida, se dijera que la necesidad (en este caso la física) le da derecho a ello, eso sería totalmente falso. Pues conservar mi vida es sólo un deber condicionado (está sometido a la condición de que puede hacerse sin incurrir en delito); mientras que es un deber incondicionado no quitar la vida a otro que no me daña y que ni siquiera me pone en peligro de perder la mía. No obstante, los teóricos del derecho civil proceden con entera consecuencia cuando otorgan licitud jurídica a ese recurso de emergencia, pues la autoridad no puede asignar ningún castigo a esa prohibición, dado que tal castigo tendría que ser la muerte. Y sería una ley absurda la que amenazase con la muerte a quien, en situaciones de peligro, no se entregue a la muerte de manera voluntaria» (*Über den Geimeinspruch* ..., Ak., VIII, 300 n.).

274. Adición de Menzer.

SOBRE LOS DEBERES QUE ATAÑEN AL CUERPO[275]

Nuestro cuerpo nos pertenece a nosotros mismos y también atañe a las leyes universales de la libertad de las que se derivan nuestros deberes. El cuerpo nos ha sido confiado y nuestro deber primordial con respecto al mismo consiste en disciplinarlo merced a nuestro ánimo; de modo secundario, también debemos cuidar de él.

Ante todo, el cuerpo ha de ser disciplinado, porque hay en él principios que afectan a nuestro espíritu y pueden llegar a modificarlo. El espíritu ha de velar por poseer una autocracia sobre el cuerpo, con objeto de que éste no pueda influir en aquél. El espíritu ha de mantener la supremacía sobre el cuerpo, de modo que pueda dirigirlo conforme a principios y máximas tanto morales como pragmáticos. Para ello se requiere una disciplina. Ésta es sólo negativa: el espíritu ha de evitar que el cuerpo lo determine necesariamente, aunque no pueda impedir el [378-379] verse afectado por él. Estrechamente relacionados con el cuerpo se hallan nuestra facultad de conocer, el sentimiento de agrado y desagrado, así como los deseos. Cuando el espíritu no ejerce un dominio suficiente sobre el cuerpo, las costumbres permitidas por éste se convierten en necesidades y el espíritu se verá incapaz de someter las inclinaciones corporales; originándose así un predominio del cuerpo sobre el espíritu. La supremacía del espíritu sobre el cuerpo o, en otras palabras, la supremacía de lo intelectual sobre la sensualidad, puede ser comparada con una república donde haya una buena o una mala soberanía. La disciplina puede ser de dos tipos, según se trate de fortalecer o debilitar al cuerpo. Muchos moralistas han proclamado fanáticamente la idea de que, debilitando la sensibilidad corporal y haciendo caso omiso a las exigencias del placer sensible, se sometería la naturaleza animal del cuerpo, anticipando así esa vida espiritual que cabe esperar conseguir algún día y a la que nos aproximaríamos despojando totalmente al cuerpo de la sensibilidad. Esto podría ser denominado con esa expresión, desconocida para los paganos, de «mortificación de la carne»; sin embargo, tales prácticas, destinadas a liberarse de las ataduras del cuerpo, reciben el nombre de *exertitia coelestica*. Pero todas esas prácticas, que incluyen ayunos y mortificaciones, no son sino fana-

275. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, §§ 250-266 (Ak., XXVII.2.1, 939-944).

tismos conventuales que sólo consiguen extenuar al cuerpo. La perfecta disciplina del cuerpo consiste en que el hombre puede vivir con arreglo a su destino. El cuerpo ha de ser ciertamente sometido a disciplina, pero sin llegar a destruirle o a vulnerar seriamente sus fuerzas. A esta disciplina le corresponde incluso fortalecer el cuerpo humano, siempre que se trate de un fortalecimiento provechoso, y debe cuidar el cuerpo sin llegar a mimarlo en exceso. No debemos dejar arraigar en nosotros los placeres corporales, debemos abstenernos de cuanto no sea imprescindible o contentarnos con una mala comida y sobrellevar con alegría las fatigas e infortunios. El hombre se siente tanto más vivo cuanto menos precisa para mantener su vitalidad. Hemos de fortalecer nuestro cuerpo a la manera de Diógenes, quien como esclavo[276] no había aprendido sino a resignarse, enseñando al hijo de su señor a endurecerse ante todas las penalidades de la vida, penalidades que pueden ser afrontadas con un ánimo [379-380] más alegre y sereno bajo el principio de la honestidad. Tal y como quedó dicho al principio,[277] para Diógenes la felicidad no consiste en la sobreabundancia, sino precisamente en la escasez, en la carencia de bienes.

De un lado, podemos y debemos disciplinar al cuerpo, y tenemos, por otra parte, el deber de procurarle los cuidados que precise, favoreciendo su vivacidad, fortaleza y coraje. Con respecto a la disciplina del cuerpo hemos de observar estos dos deberes: la moderación en lo relativo al placer y la sobriedad en lo concerniente a las necesidades reales. Al cuerpo no se le pueden negar sus necesidades, pero más vale que el hombre permanezca dentro de estos límites, sin sobrepasarlos; en esto es preferible la máxima moderación a cualquier pequeño exceso, ya que aquí no cabe la menor flexibilidad. Tanto la glotonería como la ebriedad son contrarias a la moderación. El exceso en la bebida no guarda tanta relación con la cantidad (hay quien nunca se sacia de beber agua) como con la calidad de la bebida, pero en lo tocante a la comida esta consideración no entra en juego. Ambas desviaciones de la moderación suponen una violación de los deberes para con uno mismo; con ellas el hombre se deshonra

276. Cf. Diog. L., VI, 22; cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 395; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 484 y 650, así como Refls. 6.583 y 6.584 (Ak., XIX, 94-95).
277. Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak., XXVII.1, 248.

e iguala con los animales. Ciertos vicios son específicamente humanos por concordar con su naturaleza, como es el caso de la mentira; otros, sin embargo, no están en consonancia con la naturaleza y el carácter del hombre. Estos últimos pueden ser de dos clases: «animalescos» y «demoníacos». Los primeros sitúan al hombre por debajo del animal, mientras que los segundos reflejan un grado de maldad que excede el rasero humano, como ocurre con la envidia, la ingratitud y el alegrarse del mal ajeno. Entre los vicios «animalescos» se cuentan la glotonería, la ebriedad y los *crimina contra naturam*. Todos ellos son objeto del mayor desprecio, en tanto que los vicios «demoníacos» merecen el más profundo de los odios. ¿Qué resulta más despreciable, la glotonería o la ebriedad? La inclinación a la bebida no es tan rastrera, ya que la bebida es un medio útil para la sociabilidad y la locuacidad, al provocar cierta euforia [380-381] en el hombre, y es disculpable en esa medida; si bien el menor exceso da lugar al vicio de la ebriedad. En cualquier caso, pese a ser un vicio «animalesco», el vicio de la ebriedad no resulta tan despreciable como el de la glotonería, que es mucho más abyecto, no sólo porque nada tiene que ver con la sociabilidad, sino por tratarse de una mera exhibición de bestialismo. Pero, aunque la ebriedad y el darse a la bebida resulten un poco menos ignominiosos en comparación con la glotonería, eso no significa que dejen de ser vergonzosos por su cuenta.

De la ociosidad y el deber de combatirla

Son las acciones, y no el goce, las que hacen al hombre experimentarse como un ser vivo. Cuanto más ocupados estamos, tanto más vivos nos sentimos, cobrando mayor consciencia de nuestra vida. En la ociosidad no experimentamos únicamente que desperdiciamos la vida, sino que también acusamos sobremanera la falta de actividad; la ociosidad, pues, no guarda relación alguna con el mantenimiento de la vida. El goce no llena el tiempo, sino que lo deja vacío. Y el espíritu humano experimenta aversión, enojo y tedio ante un tiempo vano. El tiempo presente puede parecernos colmado y, sin embargo, antojársenos como vano en el recuerdo. Al llenar el tiempo con juegos o diversiones, éste nos parecerá colmado en tanto sea tiempo presente, mas se tornará vano en la memoria; pues cuando no se

hace otra cosa en la vida, salvo desperdiciar el tiempo, una visión retrospectiva que haga balance de la vida no sabrá explicarse cómo ha transcurrido tan rápidamente sin haber hecho nada. El tiempo sólo se llena con acciones. Las ocupaciones nos hacen sentir nuestra vida más intensamente que el mero goce, ya que la vida es sinónimo de espontaneidad y ésta se traduce en el sentimiento de todas las fuerzas humanas; por lo que, cuanto más sintamos nuestras fuerzas, tanto más sentiremos nuestra vida. La sensación no es sino la potencia de percibir las impresiones, tratándose de algo meramente pasivo que sólo se vuelve activo en virtud de la atención. Cuanto más haya hecho un hombre, tanto más sentirá su vida, ya que será capaz de recordar más cosas y eso le hará estar tanto más satisfecho de su vida cuando muera [381-382]. Ahora bien, estar satisfecho de la vida no significa estar harto de ella. Esto último es lo que origina el mero goce, pero sólo muere satisfecho quien ha empleado convenientemente su vida, llenándola con acciones y ocupaciones, que es el único modo de no lamentar haber vivido. Uno muere satisfecho con la vida cuando ha empleado correctamente ésta emprendiendo y llevando a cabo muchas cosas. En cambio, aquel que no ha hecho nada estará harto de la vida; le dará la impresión de que no ha vivido en absoluto y desearía empezar a vivir. De ahí que hayamos de colmar nuestro tiempo con acciones, para no sentirnos agobiados por la duración del tiempo en un momento determinado, o por lo corto que se nos hace en su conjunto al volver la vista atrás. Quienes no hacen nada suelen quejarse de la extrema duración del tiempo. Cada instante desocupado les parece una eternidad y, sin embargo, cuando se ponen a recordar, no logran explicarse cómo el tiempo se les escapó de las manos tan deprisa. Al hombre ocupado le ocurre justamente lo contrario, transcurriendo sus horas de quehacer tan velozmente que no acierta a explicarse cómo ha podido hacer tantas cosas en tan poco tiempo. El hombre tiene que mantener su vitalidad haciendo muchas cosas. El valor del hombre estriba en la cantidad de cosas que hace. La ociosidad supone una degradación de la vida. Cultivar en nosotros la propensión a la actividad representa una condición básica de todo el deber en general, ya que sin esa propensión todas las prescripciones morales serían baldías, al no concitarse el esfuerzo de ponerlas en práctica. El hombre ha de mostrarse solícito y resuelto a llevar a cabo las más arduas empresas

[sin dilación alguna. «Solícito» es lo contrario de «indolente» [278]].

Toda ocupación es un juego o un negocio [suponiendo un vicio el carecer de ocupación alguna [279]]. Es preferible la ocupación lúdica a no tener ninguna en absoluto, pues con ésta se mantiene cuando menos la actividad. La desocupación hace desvanecerse la vitalidad y favorece la indolencia; luego se hace más difícil retrotraer al espíritu a su antigua actividad. El hombre no puede vivir sin ocupación, le complace mucho más ganarse su pan que obtenerlo de bóbilis. El negociante disfruta mucho más yendo a un concierto [382-383] o a una reunión social tras una dura jornada de trabajo que cuando no es así. El hombre se complace cuando cunde el trabajo, pues con esa actividad ha puesto en marcha sus fuerzas y se siente mejor, y puede disfrutar más de las diversiones con ese estado de ánimo. Mas, quien no ha hecho nada, tampoco puede sentir su vida y sus fuerzas, ni distraerse siquiera.

No hay que confundir el ocio con la ociosidad. El ocio es la coronación de una vida activa. Se puede descansar de las ocupaciones que conlleva el ocupar un puesto en la sociedad, sin estar por ello ocioso en la vida privada. El ocio del jubilado no tiene nada que ver con la desidia, sino que se trata de un reposo conforme a la ocupación.

Por lo tanto, para llegar al descanso se ha de haber estado ocupado. El ocio sólo se deja disfrutar después de la ocupación. Tras una jornada repleta de actividades es fácil conciliar el sueño, pero el descanso no resulta tan grato a quien nada ha hecho.

SOBRE CÓMO ACORTAR EL TIEMPO [280]

Hay muchas maneras de acortar el tiempo. El tiempo parece tanto más largo cuanto más se mira el reloj, y transcurre tanto más deprisa cuanto menos atención se le presta. Cuando concentramos nuestra atención en cualquier cosa no notamos el paso del tiempo, cuyo transcurso se nos hace más corto; sin embargo, tan pronto

278. El texto intercalado entre corchetes no figura en la versión de Collins.
279. Nueva adición de Menzer.
280. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, §§ 267 ss. (Ak., XXVII.2.1, 944 ss.); cf. *Anthropologie*, Ak., VII, 233 ss.

como reparamos en su medición y nos aprestamos a observarlo, el tiempo se vacía. Por lo tanto, nuestra vida es tanto más larga cuanto más colmada esté.

(*Observación.* — Las distancias parecen menores dentro de la ciudad que fuera de ella. Al viajero le parecen más largas las millas recorridas a través de un paisaje monótono, donde nada capta su atención ni se fija en su memoria; conforme se acerque a la ciudad encontrará más cosas con que distraer su atención [383-384].)

Acerca de los deberes para con el cuerpo relativos a la inclinación sexual [281]

El hombre posee una inclinación que no está orientada a gozar del trabajo o del entorno de los demás, sino a convertirlos en objeto directo de su placer. Desde luego, el hombre carece de una inclinación a comer la carne de sus congéneres y cuando esto se da es más una venganza bélica que una inclinación. Pero existe en el hombre una inclinación —que puede llamarse apetito— referida al goce de otros seres humanos. Se trata de la inclinación sexual. El hombre puede llegar a ser un instrumento al servicio de otro hombre, y puede consentir con su libre arbitrio el poner a su servicio sus manos o sus pies. Mas nunca puede el hombre llegar a ser un objeto de placer para otro hombre salvo en virtud de la inclinación sexual. Aparece aquí lo que podríamos llamar un sexto sentido por medio del cual un ser humano se convierte en un objeto de placer y sacia el apetito de otro. Se dice que una persona ama a otra cuando siente inclinación por ésta. Cuando se quiere a otra persona por auténtico amor a la humanidad, no entra en juego disquisición alguna relativa a la edad o a cualquier otra condición. Ahora bien, cuando se ama por mera inclinación sexual no es amor lo que está en juego, sino un apetito. El amor, en tanto que filantropía o amor a la humanidad, se traduce en afecto y simpatía, así como en favorecer la felicidad ajena y regocijarse con ella. Pero es obvio que quienes aman a una persona por mera inclinación sexual no lo hacen filantrópicamente, sino que, atendiendo únicamente a su propia dicha, sólo

281. Cf. *ibid.*, §§ 272-275 (Ak., XXVII.2.1, 946-948); cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 637 ss.

piensan en satisfacer su inclinación y apetito, sin importarles la desgracia que puedan acarrear al otro. Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito. Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desentiende de ella, al igual que se tira un limón una vez exprimido su jugo. Es cierto que la inclinación sexual puede vincularse con la filantropía o el amor a la humanidad, pero tomada aisladamente y en sí misma no pasa de ser un mero apetito. En esta inclinación se da una humillación del hombre, ya que, tan pronto como se convierte en un objeto [384-385] del apetito de otro, se desvanecen todos los móviles de las relaciones morales; en tanto que objeto del apetito de otro es en verdad una cosa gracias a la cual se sacia ese apetito ajeno y, como tal cosa, puede ser objeto de abuso por parte de los demás. No existe ningún caso en que el hombre se vea determinado por naturaleza a ser un objeto de placer para otro salvo el propiciado por la inclinación sexual. Ésta es la causa de que uno se avergüence por tener esa inclinación y de que los moralistas más estrictos hayan intentado sojuzgarla e incluso prescindir de ella. En verdad, un hombre que no tuviera tal inclinación sería un hombre imperfecto y se sospecharía que carece de los órganos pertinentes a tal efecto, lo cual supone una imperfección en cuanto ser humano; pero, pese a todo, se intenta contener esa inclinación porque degrada la condición humana. Como la inclinación sexual no es una inclinación que el hombre tenga hacia otro hombre en cuanto tal, sino una inclinación hacia su sexo, esta inclinación es un principio que degrada la naturaleza humana, al anteponer a un sexo sobre el otro y deshonrar a este último por satisfacer dicha inclinación. La inclinación que el varón tiene hacia la mujer no considera a ésta como una persona, sino que le resulta indiferente su condición de ser humano y sólo atiende a su sexo en tanto que objeto de su inclinación.

En este orden de cosas, la condición humana es relegada a un segundo plano. Cada hombre y cada mujer se esfuerzan por estimular en este terreno, no su condición de ser humano, sino únicamente su sexo, el cual polariza todas sus acciones y todos sus deseos. La condición humana es sacrificada en aras del sexo. Cuando un hombre desea satisfacer su inclinación y una mujer la suya, cada uno de ellos estimula la inclinación del otro; el punto de encuentro donde confluyen ambas inclinaciones no es la condición humana, sino el sexo. La condición del ser humano queda así degradada a un mero instru-

mento de satisfacer deseos e inclinaciones y se homologa la humanidad con la animalidad. La inclinación sexual, pues, pone a la condición humana en peligro de ser homologada con la animalidad. Ahora bien, como el hombre posee esta inclinación por naturaleza, se plantean las siguientes cuestiones: ¿Hasta qué punto está el hombre autorizado a servirse de su inclinación sexual sin vulnerar su condición de ser humano? ¿En qué modo puede una persona consentir a otra del sexo [385-386] opuesto satisfacer su inclinación en ella? ¿Acaso puede venderse o alquilarse, autorizando mediante alguna clase de contrato el uso de sus facultades sexuales? Los filósofos suelen contraponer a esta inclinación, por un lado, lo perjudicial que resulta para el cuerpo y, por otro, el desorden social que conlleva, pensando que la acción en sí misma no entraña nada despreciable. Sin embargo, de ser así, es decir, si el uso de esa inclinación no supusiera vulneración alguna de la moralidad, bastaría con evitar sus secuelas nocivas para posibilitar su uso, que estaría vetado únicamente de acuerdo con las reglas de la sagacidad, y sería ésta una prohibición condicionada, puesto que la acción sería buena en sí misma, aunque perjudicial bajo determinadas circunstancias. Pero en este acto subyace algo despreciable que se opone a la moralidad. Por consiguiente, han de darse ciertas condiciones, sólo bajo las cuales pueda coincidir el uso de las facultades sexuales con la moralidad. Ha de haber un principio que restrinja nuestra libertad en lo referente al uso de nuestra inclinación sexual, de modo que ésta resulte congruente con la moralidad. Indaguemos cuáles puedan ser esas condiciones y este principio a los que nos referimos. El hombre no puede disponer de sí mismo, por que no es una cosa. El hombre no es una propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Pues sólo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario.

Así pues, el hombre no puede disponer de sí, no está autorizado a vender un diente o algún otro miembro de su cuerpo. Sin embargo, cuando una persona se deja utilizar por mor de algún interés como un objeto para satisfacer la inclinación sexual de otra, dispone de sí como de una cosa, hace de sí misma una cosa mediante la que otro sacia su apetito, de igual modo que sacia su hambre con un

cochinillo asado. Es evidente que la inclinación del otro queda polarizada por el sexo y no repara en la condición de ser humano, de suerte que esa persona pierde parte de su condición humana, corriendo un riesgo en lo que atañe a los fines morales [386-387].

Por lo tanto, el hombre no está autorizado a brindarse en aras de algún interés a ser utilizado por parte de otro como una cosa para satisfacer su inclinación sexual, ya que, al ser utilizado por alguien como una cosa, a modo de instrumento para satisfacer su inclinación sexual, pone en peligro su condición de ser humano. Este modo de satisfacer la inclinación sexual es la *vaga libido*,[282] en la que se satisface la inclinación de otro por interés; esto es algo que puede darse en ambos sexos. Alquilarse a otro por dinero en orden a satisfacer su inclinación sexual, poniendo precio a su persona, es la mayor depravación imaginable. La base moral de ello es que el hombre no es una propiedad ni puede hacer con su cuerpo cuanto se le antoje, ya que éste constituye una parte indisociable de sí mismo, integrada en su persona, y el hombre no puede hacer de su persona una cosa, como ocurre con la *vaga libido*. Por consiguiente, esta forma de satisfacer la inclinación sexual no está permitida por la moralidad. ¿Lo estará esa otra modalidad llamada *concubinatus*? En ella las personas satisfacen recíprocamente sus inclinaciones y no se da ningún otro interés salvo el de servir cada una a satisfacer la inclinación de la otra. Se diría que no hay nada impropio en ese intercambio. Sin embargo, hay una condición que desautoriza también este supuesto. El concubinato consiste en que una persona se entrega a otra sólo para satisfacer la inclinación sexual, pero conservando una libertad y un derecho sobre los restantes factores que conciernen a su persona, así como al cuidado de su felicidad y de su suerte. Ahora bien, quien sólo se presta a la satisfacción sexual de otro no puede dejar de utilizar su persona como una cosa. En principio, la inclinación atañe únicamente al sexo y no a la condición humana en su conjunto, pero es evidente que, cuando el ser humano cede a otro una parte de sí mismo, se halla implicada la totalidad. No es posible disponer de una parte del ser humano sin implicar a la totalidad del mismo. En virtud del concubinato no se tiene derecho alguno sobre la persona globalmente considerada, sino sólo a una parte de ella, a saber, a los *organa sexualia*. El concubinato presupone un

282. Cf. *ibid.*, § 275 (Ak., XXVII.2.1, 948).

pacto, un pacto sexual que afecta únicamente al goce de una parte de la persona, mas no de su totalidad. El concubinato es, sin duda, un contrato desigual, dado que los derechos de ambas partes no son iguales. Cuando en el concubinato gozo de una parte del ser humano, [387-388] estoy gozando de él en su integridad. Y, como en virtud del concubinato, no tengo derecho alguno sobre el ser humano en su conjunto, sino sólo sobre una parte del mismo, síguese de ahí que estoy convirtiendo a toda su persona en una cosa; con lo cual tampoco esta modalidad de satisfacer la inclinación sexual está autorizada con arreglo a la moralidad. La única condición bajo la que se da libertad en el uso de la inclinación sexual se funda en el derecho de disponer globalmente de la persona. Este derecho a disponer globalmente de otra persona atañe tanto a su felicidad como al conjunto de circunstancias que conciernen a la totalidad de su persona. Como es natural, este derecho a disponer íntegramente de la persona incluye también el uso de los *organa sexualia* en orden a satisfacer la inclinación sexual. ¿Cómo se adquiere este derecho? Pues concediendo a otro ese mismo derecho sobre mi persona, lo que sólo tiene lugar en el matrimonio. El *matrimonium* [283] es un contrato entre dos personas, en virtud del cual ambas partes se otorgan idénticos derechos, aceptando la condición de que cada uno entrega al otro toda su persona y cobrando así cada cual pleno derecho sobre la persona íntegra del otro. Ésta es la única manera en que la razón reconoce como posible un *commercium sexuale* sin dar lugar a una degradación de la naturaleza humana y a una vulneración de la moralidad. El matrimonio constituye, pues, la única condición posible para el uso de la inclinación sexual. Cuando una persona se consagra a otra no le ofrece sólo su sexo, sino toda su persona, sin disociar ambas cosas. Cuando un ser humano entrega a otro su dicha, su desgracia, y sus demás particularidades, de modo que tenga derecho sobre todo ello, sin que éste haga otro tanto, tiene lugar una grave desigualdad. Pero cuando entrego a otro toda mi persona y gano a cambio la persona del otro, entonces me recupero a mí mismo con ello; pues darme a otro en propiedad recibiéndolo a él como propiedad mía es

283. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 216; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 638 y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 277; cf. asimismo Achenwall, *Juris naturalis pars posterior*, «De matrimonio» (Ak., XIX, 348 ss.), así como las Refls. 7.564-7.605 (Ak., XIX, 455-467).

tanto como recuperarme a mí mismo al ganar a esa persona a la que me he dado en propiedad. Con ello ambas personas configuran una voluntad unitaria. Ninguna dicha o desgracia, alegría o descontento, afectará a una de las dos sin que la otra participe de ello. Entre los seres humanos la inclinación sexual crea un lazo de unión y sólo bajo este vínculo se hace posible [388-389] el uso de la inclinación sexual. Esta condición del uso de la inclinación sexual, que sólo es posible en el matrimonio, es una condición de índole moral. Ahondando un poco más en el tratamiento de esta problemática concluiremos que no se pueden tener dos mujeres ni siquiera en el matrimonio, ya que a cada mujer le correspondería sólo la mitad del hombre a quien se ha entregado totalmente, mientras que éste tiene derecho sobre toda su persona. Hay, pues, principios morales que se oponen a la *vaga libido*, otros que descalifican el concubinato y, por último, razones que invalidan la poligamia; de modo que sólo resta el matrimonio monogámico como única condición bajo la que hacer uso de la *facultas sexualis*.

Preguntémonos ahora si pueden darse argumentos morales que invaliden el incesto[284] (esa relación sexual que desborda las barreras del parentesco y de la consanguinidad) en toda clase de comercio sexual. Los principios morales relativos al incesto sólo son incondicionados en un caso, y son meramente condicionados en todos los demás; así por ejemplo, desposar a la hermana es algo prohibido en la sociedad civil, mas no en el estado de naturaleza, ya que los primeros hombres no tuvieron otro remedio que hacerlo. Pese a todo, la naturaleza ha dispuesto una aversión natural hacia el incesto, pues quiere que nos relacionemos con otros,[285] para evitar dar origen a sociedades demasiado cerradas donde la inclinación hacia la excesiva familiaridad se torna en indiferencia y antipatía. Sin embargo, los hombres tienen que poner bridas a esta inclinación, con objeto de no dar lugar a una macrocomunidad presidida asimismo por la indiferencia. Como se trata de una inclinación muy delicada, la naturaleza le ha prestado sus fuerzas; pero éstas han de verse coartadas por el recato. Por eso, los salvajes que andan completamente desnudos son extremadamente fríos entre ellos. Es igualmente fría la inclinación hacia una persona que se ha conocido desde muy joven,

284. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 275 (Ak., XXVII.2.1, 948).
285. En Menzer se lee «otras razones».

mientras que la inclinación experimentada hacia una persona extraña es mucho más fuerte y excitante. A estas alturas la naturaleza también ha moderado ya la inclinación hacia los hermanos. Con todo, el único caso en que los principios morales son incondicionados ante el incesto es en el de las relaciones entre padres e hijos, pues el respeto necesario entre ambas partes excluye la igualdad [389-390]. Este es el único caso en el que el incesto es desautorizado de modo incondicionado incluso por la naturaleza. Los otros incestos se prohíben por ser tales, aunque no lo sean en el orden de la naturaleza. Otra causa de que sólo haya estrictamente un incesto es la siguiente: la relación sexual supone la mayor sumisión entre dos personas. Pero entre padres e hijos la sumisión sólo es unilateral; únicamente los hijos se hallan sometidos a los padres, y no cabe entre ellos una relación igualitaria.

«Crimina carnis»[286]

Los *crimina carnis* se oponen al deber para con uno mismo, porque atentan contra los fines de la humanidad. *Crimen carnis* es el abuso de la inclinación sexual. Cualquier uso de la inclinación sexual fuera de la condición del matrimonio es un abuso de la misma o un *crimen carnis*. Todos los *crimina carnis* son *secundum naturam* o *contra naturam*. Los *crimina carnis secundum naturam* son contrarios a la animalidad. A los *crimina carnis secundum naturam* pertenece la *vaga libido*. Esta *vaga libido* es de dos clases: *scortatio* o *concubinatus*. El *concubinatus* es ciertamente un *pactum*, pero un *pactum inaequale* donde los derechos no son recíprocos; según este pacto la mujer se somete completamente al varón por lo que respecta al sexo [mas no al contrario[287]]. Cabe, pues, conceptuar al concubinato como *vaga libido*. El segundo *crimen carnis secundum naturam* es el *adulterium*; éste sólo tiene lugar en el matrimonio, y es causa de su ruptura. Puesto que el compromiso matrimonial es la mayor obligación contractual entre dos personas, tratándose de una obligación que persiste durante toda su vida, constituye por eso mismo el compromiso más inviolable de todos; de manera que el *adul-*

286. Cf. nota 224.
287. Adición de Menzer.

terium es la mayor infidelidad entre todas las infidelidades y supone el mayor quebranto de las obligaciones, porque no existe compromiso más importante que aquél. Por consiguiente, el adulterio es también la causa de separación de los matrimonios; otra causa de separación consiste en la insociabilidad y desavenencia entre las personas, que imposibilitan la uniformidad y concordia que debería darse en su voluntad. Existen dudas sobre si el incesto —que es tal por definición, mas no según las leyes civiles— es un *crimen carnis secundum naturam* o *contra naturam*. Ante todo, en este punto hay que dilucidar si esta cuestión debe ser respondida por el instinto natural o [390-391] por la razón. Según el instinto natural, el *incestus* sólo es un *crimen carnis secundum naturam*, puesto que, al tratarse de una relación entre ambos sexos, no atenta *contra naturam animalium*, dado que los animales no establecen distinción alguna a este respecto [sino que se sirven del sexo indiscriminadamente[288]]; pero según el juicio de la razón es *contra naturam*. A los *crimina carnis contra naturam* pertenece el uso de la inclinación sexual que es contrario al instinto natural y a la animalidad, entre los que se cuenta el onanismo.[289] Éste consiste en un uso impropio de la capacidad sexual que prescinde de todo objeto, es decir, estriba en seguir ejercitando nuestra capacidad sexual, a pesar de que el objeto de nuestra inclinación sexual haya sido suprimido por completo. Esto contradice claramente los fines de la humanidad e incluso se contrapone a la condición animal; el hombre degrada con ello su persona y se coloca por debajo del animal. En segundo lugar, encontramos entre los *crimina carnis contra naturam* la relación de *sexus homogenii* en la que, aun cuando el objeto de la inclinación sexual siga siendo un ser humano, este objeto varía y la relación sexual deja de ser heterogénea para trocarse en homogénea, esto es, que una mujer satisface su inclinación con una fémina y un hombre con otro hombre. De nuevo se contradicen aquí los fines de la humanidad, ya que la finalidad de la misma con respecto a la inclinación sexual es la conservación de las especies sin degradar a la persona; sin embargo, en la relación homogénea no se conserva de ningún

288. Por una vez el texto entre corchetes indica una omisión en la versión de Menzer.

289. Cf. August Warda, *Immanuel Kants Bücher*, Berlín, 1922, p. 46.

modo la especie —algo que todavía es posible en el contexto del *crimen carnis secundum naturam*—, sino que únicamente se deshonra la condición humana, degradando a la persona y situándola por debajo de la condición animal. El tercer *crimen carnis contra naturam* acontece cuando el objeto de la inclinación sexual tiene ciertamente en cuenta la diferenciación de sexo, pero dicho objeto no es un ser humano; nos referimos a la práctica de la sodomía con los animales. Esto se opone también a los fines de la humanidad, además de ser contrario al instinto natural; tal práctica sitúa la condición humana por debajo de la animal, habida cuenta de que ningún animal reniega de su especie a estos efectos. Todos los *crimina carnis contra naturam* degradan la condición humana y la sitúan por debajo de la animalidad, haciendo al hombre indigno de la humanidad; con tales crímenes el hombre se hace indigno de ser una persona, y esto es lo más innoble y abyecto en que el hombre puede incurrir con respecto a los deberes para consigo mismo. El suicidio es, sin duda, el acto más espantoso que un hombre pueda cometer [391-392], pero, pese a todo, no es tan indigno y abyecto como el *crimen carnis contra naturam*; esto es lo más despreciable en que un hombre puede incurrir. Por esta razón, los *crimina carnis contra naturam* son casi algo inefable, porque incluso el mencionarlos causa repugnancia, lo que no sucede en el caso del suicidio. Todos se recatan de hablar sobre estos vicios; los docentes se abstienen de nombrarlos ni tan siquiera una vez, aunque lo harían animados por la buena intención de prevenir contra ellos a sus discípulos. Sin embargo, habida cuenta de que acontecen tan a menudo, se encuentra uno aquí en la tesitura dilemática de si debe hablar de ellos, para darlos a conocer e impedir así que tengan lugar con tanta frecuencia, o de si no deben ser mentados en absoluto, a fin de no dar ocasión a que se los conozca y se incurra en ellos después todavía con más asiduidad. La causa de este recato es que una reiterada alusión a los mismos termina por hacerlos familiares y difumina la aversión hacia ellos, como si su continua mención los hiciera más tolerables de alguna manera; si bien esto no tiene por qué ocurrir, si se es prudente al referirse a ellos. Otra causa de este pudor es que cada especie se avergüenza de sus vicios. Por consiguiente, el hombre se avergüenza de nombrar aquello de lo que la humanidad debiera avergonzarse por ser capaz de ello. Uno tiene que avergonzarse de ser un hombre y, pese a ello, ser capaz de cometer tales vicios, ya que un

animal es incapaz de cometer semejantes *crimina carnis contra naturam*.

En torno a los deberes para con uno mismo respecto de las circunstancias externas

Ya quedó dicho más arriba que el hombre posee dentro de sí mismo una fuente de felicidad; desde luego, ésta no puede cifrarse en que el hombre conquiste una plena independencia respecto de todas las necesidades y causas externas, sino en rebajar el nivel de tales exigencias. Para lograr esto, el hombre tiene que poseer una autocracia sobre sus inclinaciones. Ha de refrenar su inclinación hacia aquellas cosas que no puede conseguir o le suponga un ímprobo esfuerzo el obtenerlas, independizándose así de ellas. De otro lado, ha de disponer de principios que procuren a su vida algunas comodidades, las cuales sí están a su alcance, ya que estas satisfacciones son muy legítimas.[290] Se imponen, pues, la moderación, por una parte, y la intensificación de las satisfacciones espirituales por otra. Por lo que respecta a las cosas externas, en tanto que constituyen [392-393] la condición y los medios del bienestar, son de dos tipos: medios de las necesidades más perentorias o medios de la comodidad. Los medios de las necesidades más urgentes sólo sirven para que uno viva, mientras que los de la comodidad procuran una vida apacible. El grado natural de la satisfacción está vinculado con la necesidad y estriba únicamente en los medios para satisfacer ésta, dado que con ello no alcanzo todavía deleite alguno. La satisfacción es algo negativo, en tanto que las comodidades constituyen algo positivo. Mientras tengo ganas de vivir estoy satisfecho, e insatisfecho cuando pierdo ese interés, mas esas ansias de vivir están aguijoneadas por las necesidades más perentorias y no por las comodidades. Las comodidades son medios del bienestar que no son indispensables, mientras que cuanto no es superfluo es medio de una necesidad. Aquello que asignemos a la necesidad o a la comodidad, respectivamente, dependerá de lo que cataloguemos como medio de una u otra, así como de lo que consideremos imprescindible o superfluo. Hemos de disfrutar de todas las comodidades y diver-

290. En Menzer se lee «placeres espirituales».

siones de forma que también podamos prescindir de ellas, sin llegar a convertirlas nunca en necesidades. Por otra parte, tenemos que acostumbrarnos a soportar estoicamente todas las adversidades y no hacer de ellas una desgracia. Por consiguiente, debemos acostumbrarnos a la carencia de lo placentero, así como a tolerar los infortunios. Esto mismo es lo que pretendían expresar los antiguos con su máxima *sustine et abstine*.[291] No es que debamos apartar de nosotros todas las comodidades y placeres, sin disfrutar de ninguno de ellos en absoluto, ya que liberarse de todo cuanto es conveniente para la vida humana no sería sino una virtud monástica; sin duda, hemos de disfrutar de tales cosas, pero de forma que también podamos prescindir de ellas [en todo momento [292]] y no convertirlas en necesidades, tal y como si nos hubiéramos abstenido de las mismas. De otro lado, debemos acostumbrarnos a soportar todos los infortunios de la vida, resignándonos a ellos con todas nuestras fuerzas, sin perder por ello el sosiego. Nuestra fortaleza de ánimo se traduce en soportar las desgracias irremediables con espíritu sereno y alegre, lo que equivale al *sustine* de los antiguos. No debemos imponernos penalidades a nosotros mismos, ensayando toda suerte de calamidades, ni flagelarnos con mortificaciones gratuitas, tal y como propugna la virtud monástica, tan diversa de la virtud filosófica, la cual afronta [393-394] de buen grado todas las desgracias que acaecen y son inevitables; pues a fin de cuentas todo es llevadero. No se toma aquí, pues, el *sustine et abstine* como una disciplina, sino como una privación respecto de las comodidades y como una tolerancia de los infortunios adoptada con buena disposición de ánimo. Existen verdaderas necesidades vitales, cuya privación nos deja totalmente insatisfechos —como, por ejemplo, el estar desvestido y sin alimento. Sin embargo, hay otras necesidades por cuya privación también quedamos insatisfechos, pero de las que siempre podemos prescindir. Cuanto más depende una persona de las pseudonecesidades, tanto más se convierte en aras de su satisfacción en un juguete de las mismas. Por lo tanto, el ser humano debe disciplinar su espíritu atendiendo a las necesidades vitales.

Si queremos clasificar las necesidades, podemos denominar volup-

291. Cf. Refls. 1.511 y 1.512 (Ak., XV, 830 y 834); *Streit d. Fak.*, Ak., VII, 100 y *Med. d. Sitten*, Ak., VI, 484.
292. Adición de Menzer.

tuosidad al exceso en el disfrute del placer y sibaritismo al exceso de comodidad. La voluptuosidad nos hace dependientes de una gran cantidad de cosas que luego no nos podemos procurar, y nos causa tantas y tales cuitas que podemos llegar al extremo de quitarnos la vida, pues allí donde prevalece la voluptuosidad suele prodigarse el suicidio. Cuando la voluptuosidad aumenta, el bienestar disminuye, al igual que cuando predomina el sibaritismo se extinguen las fuerzas. La voluptuosidad es el lujo suntuoso, el sibaritismo el lujo refinado;[293] el lujo suntuoso es activo, mientras que el sibaritismo es perezoso. La voluptuosidad activa es provechosa para las fuerzas del hombre, gracias a ella se robustecen las fuerzas vitales —la equitación, por ejemplo, forma parte del lujo suntuoso. Todos los tipos de sibaritismo placentero son muy nocivos, pues se debilitan merced a ello las energías vitales —al sibaritismo pertenecen el transporte en litera y el ir en coche. Aquel que está inclinado al lujo abundante se mantiene activo; es él mismo un acicate para los demás hombres; por lo tanto, es preferible que uno se dedique al refinamiento del placer que al del sibaritismo. Pues la suntuosidad voluptuosa cultiva nuestras fuerzas y mantiene la actividad en otros hombres. Tanto en lo concerniente a la voluptuosidad como en lo referente al sibaritismo hemos de observar la regla del *substine* y *abstine*. Tenemos que hacernos independientes de ambos, pues cuanto más depende el ser humano de la voluptuosidad y del sibaritismo tanto menos libre es y tanto más cerca está del vicio. Sin embargo, tampoco debemos privarnos esclavizadoramente de todas las [394-395] diversiones placenteras, sino disfrutarlas siempre de forma que podamos prescindir de ellas. El hombre que no falta a sus deberes ni a los de los otros puede disfrutar de tantos placeres como pueda y quiera. Obrando así conserva en todo momento su carácter benigno y colma el fin de la creación. De otro lado, tampoco debemos imponernos todo tipo de desgracias para soportarlas a continuación, ya que no hay mérito alguno en soportar desgracias que uno mismo se ha impuesto y de las que hubiera podido librarse; en cambio, hemos de sobrellevar estoicamente aquellos males que nos envía el destino y que son irremediables, pues el destino puede detenerse en tan escasa medida como una muralla que ya se está derrumbando. No obstante, todo esto no supone en sí mismo ninguna virtud, al igual que lo

293. Cf. Refls. 997-1.001 (Ak., XV, 440 ss.).

contrario tampoco constituye vicio alguno, sino únicamente la condición de los deberes. El hombre no puede cumplir con sus deberes si no puede prescindir de todo, ya que de lo contrario le ensordecen las llamadas de los sentidos; no puede ser virtuoso si no se mantiene estoicamente imperturbable en la adversidad. Por consiguiente, el hombre debe saber resignarse para poder ser virtuoso. Esta es la causa por la que Diógenes denominaba a su filosofía el camino más corto hacia la felicidad. Pero se equivocaba al considerar como un deber la mera pretensión de obtener esa conformidad. La filosofía epicúrea no es una filosofía de la voluptuosidad, sino de la virilidad. Según Epicuro se tendría que estar satisfecho incluso con la polenta,[294] mostrarse alegre, jovial y apto para todos los placeres de la sociedad, así como para todas las comodidades de la vida. Por tanto, estas dos posturas asen la felicidad por ambos extremos. El estoico no se ha permitido esto, sino que incluso lo ha recusado.

Entre las cargas que hemos de acostumbrarnos a llevar y a soportar se encuentra el trabajo, que constituye una ocupación apropiada y posee una finalidad. Sin embargo, también existen ocupaciones que no suponen trabajo alguno, sino que sólo están al servicio de los placeres y no comportan fatigas. Tal clase de ocupación es un juego. Cuanto más elevados son los fines, tanto más obstáculos y fatigas entraña el trabajo, al que hemos de acostumbrarnos, pese a las fatigas que comporta, de forma que él mismo llegue a convertirse en un juego y no nos resulte pesado, sino que nos entretenga y divierta. El hombre ha de ser, por lo tanto, activo y trabajador, debe sobrellevar las ocupaciones fatigosas gustosa y alegremente, pues de lo contrario lo más característico del trabajo sería la obligatoriedad y no la facilidad. Hay hombres que están ocupados [395-396] por una finalidad y otros que carecen de ella en su ocupación; mas aquellos que no tienen una finalidad apropiada son holgazanes ocupados, lo que supone una forma ridícula de ocupación. Ciertamente, existen ocupaciones carentes de finalidad, como, verbigracia, el juego;[295] pero éste no constituye sino un descanso del fatigoso trabajo. Sin embargo, estar constantemente ocupado sin finalidad es todavía peor que no estar ocupado en absoluto, pues esto supone una falsa apariencia de ocupación. La mayor dicha del hombre estri-

294. Cf. nota 28.
295. Cf. *Anthropologie*, Ak., VII, 277 ss.

ba en ser él mismo autor de su felicidad, experimentando el disfrute de aquello que se ha ganado él mismo. El hombre nunca puede estar satisfecho sin trabajo. Aquel que quiere sentarse tranquilamente y liberarse de todo trabajo no siente ni disfruta en absoluto su vida, sino que sólo se siente vivo en cuanto está activo y sólo puede estar satisfecho en tanto que sea trabajador. Un hombre tiene que ser trabajador, una mujer sólo debe tener ocupación. La ocupación en la que no existe ningún fin es una ocupación del ocio, donde uno se ocupa sólo para distraerse. La ocupación que comporta una finalidad es un negocio. Un negocio con fatiga es un trabajo. El trabajo es una ocupación obligatoria a la que, o bien nos forzamos nosotros mismos, o bien somos constreñidos por otros. Nos obligamos a nosotros mismos si poseemos un principio impulsor que prevalece sobre todas las fatigas del trabajo. Por otra parte, existen otras muchas cosas que nos fuerzan a trabajar, como por ejemplo el deber. Aquel que no está obligado a realizar su trabajo por deber, sino que puede trabajar discrecionalmente, no puede ocupar su tiempo de esta manera con un trabajo voluntario, tal y como si tuviera que realizar su trabajo por obligación, pues piensa: no debes hacer eso, nadie te obliga. Pertenece pues a nuestra necesidad el que tengamos trabajos obligatorios. Cuando el trabajo está ya desempeñado, se experimenta una sensación agradable, sensación que sólo es capaz de experimentar quien ha realizado el trabajo. Sin embargo, el ejecutar el trabajo sin tener en cuenta las fatigas también supone un mérito que uno debe reconocerse a sí mismo. El hombre tiene que disciplinarse; pero la mayor disciplina es acostumbrarse al trabajo. Esto supone una propensión hacia la virtud. Cuando uno trabaja no tiene tiempo de acordarse de los vicios, aportando el trabajo realmente aquellas ventajas que otros han de maquinar obtener aviesamente a través del engaño.

Respecto al lujo debe señalarse que ha sido durante largo tiempo objeto de consideración filosófica.[296] Se ha debatido largamente si había que aceptar o reprobar el lujo, así como si resultaba adecuado a la moralidad [396-397] o contrario a la misma. ¿Acaso puede ser adecuado a la moralidad algo que indirectamente sí es contrario a la misma? En primer lugar, el lujo acrecienta las necesidades, incrementando las seducciones y los estímulos de las inclinaciones, lo que

296. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 107.

hace más difícil observar la moralidad; ya que cuanto más sencillas y simples son nuestras necesidades tantas menos inducciones tenemos para satisfacerlas. Por consiguiente, el lujo provoca indirectamente un hundimiento en la moralidad. Ahora bien, por otra parte, el lujo fomenta todas las artes y las ciencias, de modo que, al desarrollar todos los talentos, da la impresión de que este estado constituyera el destino del hombre. El lujo refina la moralidad, desde cuya perspectiva se pueden examinar tanto la honradez como el refinamiento. La honradez tiene lugar cuando uno no se resiste a la moralidad, pero el refinamiento de la moralidad consiste en hacer confluir la comodidad con la moralidad —*v.g.*, ser hospitalario con los demás. El lujo desarrolla, pues, la humanidad hasta las cotas más elevadas de la belleza. No obstante, hay que distinguir el lujo de la lujuria.[297] El lujo consiste en la variedad y la lujuria en la cantidad. La falta de medida se encuentra en hombres que no tienen gusto alguno, como cuando, *v.g.*, un rico avaro decide agasajarte amontonando los manjares en grandes cantidades, no atendiendo a la variedad, sino a la cantidad. Por el contrario, el lujo se encuentra en aquellas personas que poseen buen gusto. El lujo cultiva mediante la variedad nuestra facultad de juzgar y mantiene ocupadas muchas manos, estimulando a toda la comunidad. Así, desde esta perspectiva no puede objetarse nada contra el lujo en lo que respecta a la moralidad; [sólo habrían de darse leyes, no para limitar el lujo[298]], sino para dirigirlo. No se ha de ir demasiado lejos en lo que respecta al lujo, sino sólo tanto como se pueda mantener y combatir. El lujo del sibaritismo tiene que ser limitado; a este ámbito pertenecen, por ejemplo, la ropa afeminada en los hombres, el sibaritismo gastronómico y todo tipo de remilgos. Por eso se fijan más las muchachas en un hombre honrado y trabajador, que en uno melindroso y acicalado, con tal de que el primero no descuide exageradamente su vestimenta, hasta el punto de delatar con ello su ignorancia e indolencia; basta con que vista conforme a su posición y con arreglo a la ocasión, como marca el decoro; sin embargo, quien se muestra excesivamente delicado y afeminado tanto en sus modales como en su atuendo se ocupa demasiado de sí y presta más aten-

297. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 218; *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 632 y *Anthropologie*, Ak., VII, 249.
298. Nueva adición de Menzer.

ción a él mismo que [397-398] a las muchachas. El hombre debe ser masculino y la mujer femenina. En el hombre gusta tan poco lo femenino como en la mujer lo masculino. El lujo afeminado afemina al hombre. Al lujo y diversión masculinos pertenece, por ejemplo, la caza.

Sobre las riquezas

Denominamos a un hombre acomodado cuando su posesión de riquezas está perfectamente adecuada a sus necesidades; le llamamos pudiente [si posee bienes que no cubren únicamente sus necesidades, sino también otros propósitos. Le tildamos de acaudalado[299]] cuando detenta bienes en exceso, tanto para cubrir sus necesidades como sus objetivos arbitrarios. Y, finalmente, se llama rico a quien tiene suficiente para hacer acomodados a otros. La riqueza es la suficiencia para el lujo. Por otra parte, uno es pobre cuando carece de bienes para gastos discrecionales, pero llega a ser indigente cuando la carencia se hace extensiva a los gastos necesarios. Los bienes de fortuna no sólo son valorados por aquel que los posee, sino también por los demás. Un hombre acaudalado es muy apreciado por los demás en base a esa condición, mientras que un hombre indigente es menos apreciado precisamente por ser tal. Pasemos a examinar las causas de todo ello. Todas las riquezas suponen medios, en tanto que constituyen medios para satisfacer las necesidades, los propósitos arbitrarios y las inclinaciones del ser humano. La sobreabundancia de bienes de fortuna por encima de las necesidades e intenciones arbitrarias representa una fortuna, lo cual es mucho más que ser acaudalado. La fortuna tiene dos ventajas; en primer lugar, nos permite ser independientes de los otros, pues poseyendo fortuna no necesitamos de los demás ni precisamos su ayuda; en segundo lugar, la fortuna conlleva también poder, ya que con ella se pueden comprar multitud de cosas. Todo aquello que pueden producir las fuerzas humanas es asequible por una fortuna. Así pues, el oro[300] y los bienes patrimoniales configuran una fortuna en sentido estricto. Gra-

299. El texto intercalado entre corchetes no figura en la versión de Collins.
300. En Menzer se lee «dinero» (*Geld* y no *Gold*).

cias a ello soy independiente; no debo servir a nadie ni pedir nada, ya que puedo conseguirlo todo a cambio de dinero.[301] Cuando tengo dinero, puedo someter a otros para que me sirvan en virtud de su propia codicia y conseguir que me quieran servir con su trabajo. Ahora bien, el hombre es objeto de respeto en la medida en que es independiente de los demás y está muy acomodado, ya que un ser humano pierde su valor cuando depende de otros.[302] Es algo incluso natural respetar menos a quien depende de otros; aunque, en cuanto tenga que mandar sobre otros, se restituye el respeto, como en el caso de un [398-399] oficial intermedio. De ahí que un soldado raso y un lacayo sean menos respetados. Por consiguiente, puesto que el dinero permite ser independiente, se es más respetado y se detenta un valor, al no necesitar a nadie ni depender de ningún otro. Sin embargo, en la misma medida en que el dinero nos hace independientes de los demás nos vamos haciendo dependientes del dinero y, de igual modo que el dinero nos libera de los otros, acaba por convertirnos en sus esclavos. Este valor que se desprende de la independencia es sólo negativo; el valor positivo que otorga la fortuna proviene del poder que ella misma concede. Por medio del dinero adquiero poder para utilizar las energías de otros a mi servicio. Los antiguos decían que la riqueza no es noble, [en cambio el desprecio de la riqueza es noble por excelencia[303]]. Un hombre rico ejerce influencia en la comunidad y en el bienestar público, al mantener ocupadas muchas manos. Sin embargo, esto no constituye la nobleza de una persona, mientras que, por el contrario, el menosprecio de la riqueza representa su ennoblecimiento. La riqueza ennoblece la situación de la persona, pero no a la persona misma. Por consiguiente, el menosprecio de la riqueza es noble desde el punto de vista del entendimiento, aunque en apariencia suela considerarse noble a aquélla.

301. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 220; *Naturrecht Feyerabend*, Ak., XXVII.2.2, 1.357 y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 286 ss.

302. Esta idea reposa bajo la idea kantiana del sufragio, en virtud de la cual sólo deben votar quienes no dependan económicamente de otros, llegándose a distinguir en este sentido entre el peluquero y el fabricante de pelucas (cf. *Über den Gemeinspruch* ..., Ak., VIII, 295).

303. El texto de Menzer añade aquí la frase que cierra este párrafo según la versión de Collins.

Acerca del apego a las riquezas o de la avaricia [304]

La posesión de una fortuna al servicio de finalidades discrecionales resulta grata considerada en sí misma; las riquezas son agradables en sí por referirse a fines; mas las riquezas son también agradables aun antes de que yo me provea de fines, si renuncio a cualquier objetivo concreto y tengo la sensación de conseguir todo tipo de propósitos con la mera posesión de la fortuna. Pues ya resulta gratificante el mero hecho de tener en mi poder una fortuna de la que puedo disfrutar en cuanto quiera, algo que depende únicamente de mi voluntad, al encontrarse el dinero en el bolsillo. En este caso uno disfruta de la fortuna en su imaginación, y puede disfrutarla de hecho cuando lo desee. Los hombres se afligen cuando han de prescindir de aquello que apetecen y no está a su alcance; pero les es más fácil prescindir de algo, aunque lo apetezcan, cuando sólo está en sus manos el conseguirlo. De esta manera, un joven soltero lamenta prescindir de los placeres [305] que disfruta un hombre casado, y aunque este hombre casado tenga ese mismo deseo, le es más fácil prescindir de él, ya que tiene a su disposición en todo momento los medios de satisfacerlo. Así pues, si el ser humano apetece algo y [399-400] no se ve capaz de satisfacer dicho apetito, padece una aflicción mucho mayor que si pudiese renunciar al mismo teniéndolo a su alcance. Por lo tanto, algo agradable subyace a la mera posesión de la fortuna, dado que mediante ella puedo tener acceso a cuanto quiera cuando lo desee. Por ello van mal ataviadas las personas ricas que son avaras, ya que no se preocupan del atuendo, porque piensan que siempre podrían disponer de una buena vestimenta, dado que poseen el dinero para ello; bastaría con desearlo, para cortarse el cabello y hacerse confeccionar trajes apropiados. De igual modo, cuando ven carruajes y caballos, piensan que pueden poseer aquéllos tan fácilmente como quienes los conducen, con tal de que así lo quisieran. Se deleitan pensando en todos los placeres potenciales que se hallan a su alcance; llevan lujosas prendas, viajan en carruajes tirados por seis caballos, degustan doce platos diferentes cada día, pero todo ello únicamente en su imaginación,

304. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 659 y *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 52.
305. En Menzer se lee «facultades».

pese a que podrían disfrutar realmente de esas cosas si así lo quisieran. La posesión de una fortuna les sirve para la verdadera posesión de cualquier placer; mediante la mera posesión de bienes pueden disfrutar o prescindir de todo tipo de placeres. Un hombre que ya ha disfrutado de un placer no está tan animado como cuando todavía tiene en perspectiva ese disfrute. [Cuando se ha disfrutado del placer y gastado el dinero para ello, desaparece la esperanza de que se pueda seguir disfrutando. Ya no se tiene ningún placer en perspectiva. La gente que no posee delicadeza de sentimientos prefiere contentarse con la esperanza de disfrutar el placer[306]] y conservar el dinero, antes que experimentar el placer y gastar el dinero. El avaro que tiene el dinero en el bolsillo se representa las cosas así: ¿cómo será tu disposición de ánimo cuando hayas gastado el dinero destinado al placer?; después de eso serás tan listo como ahora, por lo que vale más conservar el dinero. No piensa el avaro, pues, en el placer que va a disfrutar, sino en cómo será su estado de ánimo después de que lo haya disfrutado. Por el contrario, el derrochador se representa siempre el placer en el momento de ser gozado y es incapaz de pensar cómo será su humor una vez que lo haya disfrutado; esto ni siquiera le pasa por la cabeza.

En el apego a las riquezas se encuentra algo que tiene cierta semejanza con la virtud, y constituye una especie de análogo suyo. Una persona caracterizada por semejante apego domina sus inclinaciones y prescinde de muchos placeres, favorece con ello su salud y se muestra metódica en todos los órdenes. De ahí que muchas personas mayores vivan más tiempo, cuando son avaras, de lo que vivirían si no lo fueran; pues, mientras que ahorran, viven moderadamente. De otra forma, no vivirían moderadamente siempre que esto no les costase dinero, por lo que pueden comer y beber a discreción cuando es a costa de la bolsa de un extraño, dado que su estómago se encuentra en perfecto estado [400-401]. Las personas avaras son despreciadas y detestadas por los demás, que no pueden comprender su comportamiento; ¿por qué? Incluso aquellos que no requieren nada de ellas las desprecian y, cuanto más se privan de cosas, más se les desprecia. Con respecto a todos los demás vicios encontramos que el hombre se reprueba a sí mismo, pues cada cual descubre que se trata de un vicio [y, aun cuando no pueda contenerse para

306. El texto intercalado entre corchetes no figura en la versión de Collins.

renunciar al mismo, se da perfecta cuenta de ello, porque es muy consciente de que se trata de un vicio[307]] y se censura a sí mismo por ello; únicamente en el caso del avaro observamos que el sujeto no reprueba su vicio, pues no sabe que se trata de un vicio y ni siquiera es capaz de llegar a comprender que lo sea. La causa de esto es la siguiente: un avaro es aquel que sólo es mezquino e inflexible consigo mismo, así que puede ser siempre justo con los demás, ya que nunca le quita nada a nadie, aunque tampoco dé nada; por consiguiente, no puede comprender lo más mínimo por qué le desprecian los otros hombres, dado que él no hace nada malo a nadie y lo que hace consigo mismo tampoco causa perjuicio alguno a los demás, no debiendo importarle a nadie si él gusta de comer mucho, poco o nada, ni si quiere vestir lujosamente o de forma modesta y desaliñada; todo ello sólo le incumbe a él y a nadie más. Ciertamente tiene razón en lo que dice, y por eso mismo no comprende que su comportamiento encierre vicio alguno. Así pues, no puede replicarse a un avaro de forma insolente, si no es injusto, cosa que raramente son los avaros. Se conservan limpios de toda culpa e incluso tienen algunos pretextos justificativos del ahorro [cual es el caso de una desgracia imprevista[308]] o que están ahorrando en provecho de sus parientes; si bien con tales argumentos no hacen sino engañarse a sí mismos. Si la verdadera intención del avaro fuese ahorrar para sus parientes, ayudaría a éstos durante su vida, para obtener el placer del bienestar de aquéllos. Las personas avaras son también por regla general muy piadosas, pues mientras que no tienen ninguna diversión ni acuden a tertulias, porque todo eso cuesta dinero, ocupan su ánimo con las más angustiosas inquietudes. Al querer buscar consuelo y auxilio para resolver tales cuitas, pretenden obtener éstos de Dios gracias a su piedad, que no les cuesta nada. Sobre todo piensan en lo bueno y provechoso que sería tener a Dios de su lado, algo que no puede resultar perjudicial y sería todavía mejor que un doce por ciento anual. Es tan buen economista en materia de religión como en el resto de sus acciones y, tal como desea adquirir todo lo más posible, así pretende conseguir también el reino de los cielos. No considera el valor moral de sus acciones, piensa que con sólo rogar encarecidamente —pues esto no le cuesta nada— entrará en

307. Adición de Menzer.
308. Nueva adición de Menzer.

el reino de los cielos. Un [401-402] avaro es asimismo alguien muy supersticioso. Cree que de cada acontecimiento se desprende un peligro, por lo cual ruega a Dios que preserve a los hombres de dicho peligro y en particular a él mismo. Cuando sobreviene una catástrofe que hace desgraciados a muchos, la lamenta sobremanera, al tiempo que teme ser sableado por parte de los afectados. Por consiguiente, el avaro es un desconocido para sí mismo y, por esta misma razón, es incorregible, mientras no se le pueda hacer consciente de su vicio. No se puede hacer desistir a un avaro de su actitud, aunque esto sí sea factible con cualquier otro vicioso. La avaricia es absurda e impermeable, por lo tanto, a cualquier tipo de argumentación racional. La avaricia es irracional, porque el dinero tiene valor como medio, pero no es un objeto de satisfacción inmediata. Ahora bien, el avaro obtiene una complacencia inmediata con el dinero mismo, aunque éste no represente sino un mero medio. Hacer uso del dinero es sólo una vana ilusión de la posibilidad, en la medida en que el propósito de utilizar dicho dinero nunca llega a realizarse. Esta ilusión no puede ser enderezada merced a la razón, pues quien pretende hablar inteligente y razonablemente con los locos se torna él mismo un demente. Si no se hubiera establecido este vicio a través de la experiencia, no podríamos comprender en absoluto que fuera posible, porque contradice sobradamente a la razón. La avaricia absorbe ciertamente todos los vicios, pero supone sin embargo ella misma un vicio incorregible.

Con todo, la avaricia se origina de la siguiente manera, y esto constituye algo para lo que la razón instaura un principio: cuando se contemplan muchos objetos y placeres de la vida, se desea también poseerlos y disfrutarlos, pero, puesto que falta la fortuna como condición e instrumento para conseguirlos, se dedica uno a obtener los medios para tal fin, [así como a reunir los fondos necesarios para disfrutar también de todo ello. Sin embargo, a fin de adquirir tales medios [309]] nos acostumbramos a privarnos de una cosa tras otra. Ahora bien, si esto conlleva un largo proceso, acabamos perdiendo por completo la costumbre de darnos a los placeres y tanto su presencia como su disfrute terminan por sernos indiferentes. Como nos hemos acostumbrado a prescindir de todos ellos en aras de la adquisición de los medios, también podemos llegar a prescindir de los

309. El pasaje encerrado entre corchetes no figura en el texto de Collins.

mismos cuando ya hemos obtenido realmente los medios y los tenemos en nuestro poder. Por otra parte, nos hemos acostumbrado a acumular, por lo que continuamos atesorando aun cuando ya no precisemos ahorrar ni hacer economías. La invención del dinero supone también una fuente de la avaricia, pues antes de tal invención no era posible el predominio de ésta. Por ello [402-403], la mezquina avaricia escatimaba aquellas cosas que pueden ser disfrutadas y utilizadas inmediatamente, cual es el caso de los comestibles o las prendas de vestir. Sin embargo, el dinero da lugar a la avaricia propiamente, pues éste no es un objeto de satisfacción inmediata, sino un medio en virtud del cual cabe obtener todo cuanto sea posible conseguir, en la medida en que, mientras estoy en posesión de una suma de dinero, puedo acariciar infinitos proyectos para procurarme comodidades y cosas que pueden lograrse merced a éste. Por lo tanto, todavía puedo hacer uso del dinero para lo que quiera, pues me represento todas las comodidades y objetos de mi agrado como cosas que siempre puedo tener. Pero si ya lo he gastado en alguna de ellas, ya no soy libre con respecto a la disposición del dinero ni puedo comprar por el momento ninguna otra cosa, con lo que se desvanecen todos esos proyectos de conseguir comodidades y objetos. Mas es en este punto donde nace en nosotros una ilusión, cuando todavía poseemos el dinero; deberíamos considerarlo disyuntivamente, puesto que podemos utilizarlo o bien para esto o bien para aquello, pero lo consideramos colectivamente y creemos poder conseguir todas las cosas gracias a él. Cuando el hombre se halla todavía en posesión del dinero, tiene la agradable fantasía de poder procurarse todas las comodidades. Siendo así que el hombre permanece con gusto en este dulce error y no sabe despojarse de él en virtud de la razón. Puesto que tiene al dinero por un medio para disfrutar de todos los placeres, lo considera como el mayor placer, porque en él se cifran todos los placeres, de los cuales puede disfrutar en cuanto lo desee. Por consiguiente, mientras lo posee disfruta la esperanza de todos los placeres, mas en cuanto quiere aplicar el dinero al objeto de un placer determinado, desaparece de una vez por todas la infinitud de placeres restantes. Esta comedia se representa diariamente en la cabeza del avaro, y constituye una grave ilusión. Cuando el avaro ve cómo disfrutan los otros de todas las comodidades de la vida, piensa: «tú puedes disponer de todas ellas en cuanto lo desees»; cierto que esto le hace sufrir y envidia a los otros, pero,

cuando el otro ya ha disfrutado de su placer y se ha esfumado el dinero empleado en ello, entonces llega su momento triunfal, ya que él tiene todavía su dinero en el bolsillo y se ríe de quienes tanto se burlaban a su costa.

Si examinamos las relaciones de la avaricia con respecto al estatus, al sexo y a la edad [403-404], nos damos cuenta de que, por lo que concierne al estatus, suele reprocharse al ámbito espiritual el ser particularmente propenso a la avaricia. Pero este reproche podría dirigirse a todos los hombres de letras en general y, por tanto, también al clero, en la medida en que éste pertenece al mundo de las letras; pues ocurre con frecuencia que, cuando un clérigo tiene pequeños ingresos y se acostumbra a sobrevalorar cualquier menudencia, suele nacer en él la avaricia con particular virulencia. La causa por la que comúnmente puede reprocharse esto a todos los hombres de letras en general es la siguiente: el saber no está inmediatamente aparejado a la fortuna, se halla sujeto en este sentido a los vaivenes que pueda sufrir su estimación, razón por la cual todo intelectual considera su quehacer como algo no muy productivo y, desde luego, nunca como un negocio que sea lucrativo en sí mismo y gracias al cual se gane dinero al instante, tal y como ocurre con las demás profesiones; por lo tanto, siempre se halla mucho más inseguro respecto de sus ingresos que cualquier otro profesional, a la hora de ganarse el pan merced a su destreza. Ésta es, pues, la razón que puede predisponer a los hombres de letras a la avaricia y a sobrestimar el dinero. Además, las personas que desempeñan un trabajo sedentario se acostumbran fácilmente a la avaricia, pues al no salir de casa pierden la costumbre de atender todos los gastos que eso conlleva. Al estar alejados de los placeres y las diversiones, también se libran de los gastos requeridos por ellos y, como tienen un trabajo sedentario, se distraen con aquellos placeres que recrean igualmente su ánimo, y se acostumbran así a la austeridad. El comerciante, por su lado, se hallaría más inclinado a la codicia que a la avaricia. La profesión militar, sin embargo, no está en absoluto inclinada a la avaricia, puesto que sus integrantes no saben cuándo ni por cuánto tiempo podrán disfrutar de su patrimonio y si tan siquiera podrán hacerlo, así que constituye un nutrido estamento donde no existe fuente alguna para la avaricia. Por lo que atañe al sexo, observamos que el sexo femenino está mucho más predispuesto a la avaricia que el masculino, lo cual concuerda bien con su naturaleza, pues al no ser

ellas quienes ganan el sustento han de ahorrar más, mientras que quien percibe unos ingresos puede permitirse ser desprendido. Atendiendo a la edad, advertimos que la vejez es más proclive a la avaricia que la juventud, ya que ésta se halla en situación de adquirirlo todo, mientras que la vejez ya es incapaz de ello. Sin embargo, el dinero capacita para conseguir todo aquello de lo que se carece. El dinero entraña poder. Por eso los ladrones que logran acumular un buen botín con sus robos intentan, finalmente, [ponerse a salvo [310]] gracias al dinero y adquirir una salvaguarda [404-405] ante el castigo; por ejemplo, pueden acceder a la nobleza para no ser colgados tan fácilmente. De este modo, la vejez pretende reemplazar la carencia de fuerzas por medio de un poder artificial. En la edad senil concurre también otra causa, cual es el miedo a unas futuras indigencia y escasez, dado que si lo pierden todo ya no son capaces de conseguir más cosas. En cambio, los jóvenes siempre pueden emprender un nuevo proyecto de no tener suerte con el anterior; pero esta forja de nuevos planes no está ya en manos de la vejez, por lo que ésta procura atesorar fondos para ponerse a salvo de cualquier tipo de penuria. En los avaros más mezquinos el miedo es con harta frecuencia la causa de su avaricia, mientras que para otros se traduce en la posesión de poder y dominio, algo cuyo mejor medio para conseguirlo es el dinero.

En torno a la economía (y factores anejos) [311]

La economía es una previsión con miras al gasto de los bienes. El ahorro no es una virtud, ya que para ahorrar no se precisa ni habilidad ni talento. Si lo comparamos con el derroche, es más necesario el talento y la habilidad para ser un derrochador de buen gusto que para ahorrar, pues hasta el más tonto puede amontonar dinero. Para malgastar el dinero en placeres refinados hace falta conocimiento y destreza, mientras que no se necesita ninguna habilidad especial para conseguir hacer dinero mediante el ahorro; de ahí que quienes

310. Adición de Menzer.
311. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 612 y 606; «Temperatia in seruandis opibus est *parsimonia*» (Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 289; Ak., XXVII.2.1, 953).

logran hacer dinero por medio del ahorro sean almas vulgares, en tanto que entre los derrochadores se encuentran personas despiertas e ingeniosas.

Ante la cuestión: ¿qué resulta más perjudicial para el hombre en cuanto miembro de un Estado, la avaricia o el derroche?, hay que separar previamente de ambos aquellos ingredientes por los cuales pueden perjudicar los derechos de otros hombres, esto es, despojar al avaro de la codicia y obviar en el derrochador el despilfarro de los bienes ajenos; seguidamente, comprobaremos que el derrochador ha disfrutado de su vida, mientras que el avaro se ha engañado a sí mismo, transfiriendo constantemente a la esperanza el disfrute de su vida. Este último abandona el mundo como un pobre estúpido que ni se [405-406] ha enterado de haber vivido. Sin embargo, si enfocamos el asunto desde una óptica prudencialista, descubrimos cierta insensatez en el derrochador, puesto que desconoce cuánto tiempo vivirá y, por lo tanto, más tarde o más temprano acabará por carecer de todo lo que ha malgastado, indigencia en la que nunca incurrirá el avaro. Mientras el avaro se priva de la vida presente, el derrochador se despoja de la vida futura. Ciertamente es más duro haber disfrutado primero de una vida holgada y padecer estrecheces después, que privarse previamente de algo y disfrutar luego del placer. Así las cosas, tenemos que el derrochador ha disfrutado ya del placer y, si el avaro terminase por disfrutarlo igualmente, su postura sería la más plausible, mas el caso es que no lo disfruta nunca, pues lo aplaza constantemente; para él el placer siempre es algo futuro y sólo se deleita con la esperanza del mismo. Por lo tanto, un derrochador es un insensato adorable, en tanto que un avaro se nos antoja un chiflado detestable. Además, el derrochador tampoco ha echado a perder su carácter, por lo que puede cobrar ánimo para vivir en su desgracia; el avaro, en cambio, siempre está de mal genio.

No obstante, si preguntamos cuál de los dos es mejor en lo que atañe a los demás, el derrochador o el avaro, responderemos lo siguiente: mientras que ambos viven, el derrochador es preferible al avaro, pero tras su muerte el avaro resulta bastante más provechoso para los demás. Es más, la providencia [312] dispone de medios

312. En Menzer no se lee «providencia» (*Vorsehung*), sino «cautela» (*Vorsicht*).

para propiciar sus fines a través de los avaros. Éstos son una especie de máquinas que resultan compatibles con los fines universales del orden general de las cosas; velan por sus descendientes, quienes terminan por heredar la posesión de sus bienes y pueden emprender grandes negocios con el dinero acumulado, dinero que es puesto nuevamente en circulación a través de tales empresas. El ahorro no supone una virtud, sino que representa un signo de sagacidad. En cambio, la modestia sí que es una virtud. La modestia puede cifrarse en la moderación o en la resignación, esto es, en una liberación plena. Resulta más sencillo desembarazarse totalmente de algo que moderarse en ello. Cuando se renuncia fácilmente a algo es señal de que no se ha catado todavía; pero cuando uno debe moderarse, esto significa que ya se ha gozado de alguna manera y ello ha enardecido nuestros deseos; es mucho más difícil refrenar aquello de lo cual se ha disfrutado ya en parte que abstenerse de algo por completo. La resignación es algo característico de la virtud, si bien la moderación lo es todavía más. Ambas virtudes tienen en común el objetivo de alcanzar un autodominio [406-407].

SOBRE NUESTROS DOS IMPULSOS NATURALES Y LOS DEBERES RELACIONADOS CON ELLOS

Poseemos dos impulsos naturales en virtud de los cuales pretendemos ser respetados y amados por los demás. Estos impulsos se refieren, pues, al talante ajeno. ¿Cuál de estas inclinaciones es la más fuerte? Sin lugar a dudas, la del respeto. La causa de esto es doble. El respeto se refiere a nuestro valor interno, mientras que el amor concierne a la valoración de los demás. Uno es respetado porque detenta un valor interno, [mientras que es amado por los demás en razón de su utilidad y porque propicia su placer de muy diversas maneras. Amamos aquello que nos reporta un beneficio y respetamos lo que tiene un valor en sí mismo[313]]. La otra causa es ésta: el respeto nos reporta una mayor seguridad ante los demás que el amor. Merced al respeto somos más invulnerables y nos hallamos a salvo de las ofensas. Sin embargo, el amor puede darse también en el menosprecio. El amor es algo que estriba en los demás; depende

313. El texto intercalado entre corchetes no figura en la versión de Collins.

de los otros que me quieran amar, arrojar de su lado u odiar. En cambio, si tengo un valor interno, seré respetado por todos los demás; esto es algo que no depende del antojo de alguien, sino que quien repare en mi valor interno me respetará automáticamente. Si consideramos sus opuestos, hallaremos el desprecio mucho más doloroso que el odio. Ahora bien, si soy objeto de odio, seré odiado tan sólo por este o aquel y, aunque me quepa esperar mucha infelicidad derivada de ese odio, siempre reuniré tanto el ánimo como los medios precisos para soportarlo y contrarrestarlo, con tal de que el resto reconozca mi valía. Sin embargo, el desprecio es insoportable, dado su carácter universal; el desprecio nos despoja de todo valor ante los otros, arrebatándonos también la consciencia de nuestro propio valor. Si queremos ser respetados hemos de sentir respeto por los demás hombres y respetar a la humanidad en general. De otro lado, también nos incumbe el deber de demostrar amor a la humanidad, si queremos ser amados. Esto es, debemos hacer aquello que exigimos a los demás hacer con nosotros. Si continuamos analizando el respeto que nos gusta recibir por parte de los otros, advertimos que la cautela nos dicta no ser indiferentes al juicio ajeno, sino que nos interese inmediatamente todo cuanto se opine sobre nosotros. Con todo, no requerimos tal cosa por parte de los demás en base a utilidad alguna, provecho u otras intenciones de esa índole, pues en ese caso no seríamos honorables, sino ambiciosos. Con esas miras pretende un comerciante pasar por rico, ya que [407-408] esa apariencia le reporta un provecho en sus negocios. Pero las cosas no han de ser cualificadas con arreglo a los medios, sino al fin perseguido. Por eso, aquel que ahorra dinero para derrocharlo seguidamente con gran ostentación no es un avaro, sino alguien ávido de honores. Así pues, el deseo de obtener un juicio favorable por parte de los demás no es una consecuencia de la utilidad, sino una inclinación inmediata que se concentra únicamente en el honor y no tiene por objeto provecho alguno, constituyendo algo por lo que no se me puede tildar de ambicioso, sino más bien de honorable. La cautela es quien ha colocado dicha inclinación en nosotros; por ello ningún hombre —máxime si es un caballero— se muestra indiferente ante el juicio de los demás. Ciertamente, unos prestan a esto más atención que otros; se diría, por ejemplo, que al aristócrata le es indiferente el parecer de los campesinos e incluso de los burgueses, y al príncipe el de todos sus súbditos. Cada cual se interesa tan sólo por el juicio

de su igual; este parecer es el único que no le es indiferente; de suerte que al príncipe no le da igual el juicio de otro príncipe, aun cuando sí le resulte indiferente la estima del súbdito, ya que sobre este último detenta un poder y su respeto no le resulta tan valioso como el de aquel sobre quien no tiene poder alguno. El pundonor, sin embargo, sí es algo que tenga lugar *inter pares*, de modo que, *v.g.*, una muchacha de clase baja siente mayor vergüenza ante su igual que ante el aristócrata, y soporta mucho mejor el menosprecio proveniente de este último que el de su igual. En cambio, el respeto que nos profesan personas de rango superior nos adula infinitamente más que el de las inferiores; ahora bien, aquel que no se muestra indiferente ante el respeto del inferior está valorando a la humanidad por encima de todo y le es tan poco indiferente la opinión del hombre más sencillo como la del más ilustre.

El propósito perseguido por la providencia con esta inclinación al respeto de los demás es que nuestras acciones sean sopesadas con el parecer de los demás, de modo que no las ejecutemos tan sólo por mor de nuestros propósitos egoístas (habida cuenta de que nuestro juicio es lo único que corrompe dichas acciones), sino que también el parecer ajeno pueda encauzar nuestras acciones. El pundonor debe ser diferenciado del ansia de honores. Si comparamos ambas cosas, la primera se presenta como algo negativo, al aspirar únicamente a no convertirnos en objetos del desprecio, mientras el ansia de honores anhela que uno sea objeto de respeto por parte de otros. Podríamos denominar al pundonor *honestas*,[314] siempre y cuando lo distingamos [408-409] de la honradez; sin embargo, el ansia de honores supone ambición. Se puede ser pundonoroso incluso cuando no se está en compañía de otros hombres, ya que uno puede buscar la soledad por pundonor con el único objetivo de no convertirse en objeto de desprecio. Mas no se puede ser ambicioso en la soledad, dado que con ello se pretende ser apreciado por los demás. Por consiguiente, la ambición es una arrogancia, una exigencia de que los demás me estimen.[315] El pundonor es admitido por doquier, mas no es ese el caso de la ambición. La moderación consiste precisamente en evitar que el pundonor se convierta en ambición. Merced al pundonor pretendemos obtener el respeto de todos y cada uno, de forma

314. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 300 (Ak., XXVII.2.1, 957).
315. En Menzer se lee «de que me tengan en cuenta».

que no seamos despreciados por nadie, pero de acuerdo con la ambición exigimos ser apreciados más de lo que suele ser habitual. Un ambicioso desea ser estimado por encima de todo, y pretende conseguir por la fuerza que las opiniones de los demás se acomoden a la suya propia. Ahora bien, como los juicios ajenos son independientes de los nuestros, las razones de nuestra estima han de ser tales que las opiniones de los demás se configuren sin apremios de ninguna clase; sin embargo, el que es ambicioso intenta forzar las opiniones de los otros en torno a su estima exigiendo que los demás le respeten, con lo cual, además de ponerse en ridículo, viola los derechos de todo hombre.

En virtud de esto, ofrecemos pronta resistencia a aquella persona que es ambiciosa, mientras que respetamos a quien es pundonoroso y vela por su estima únicamente para no ser despreciado, porque resulta tanto más estimable y digno de respeto cuanta menos arrogancia despliegue. En la ambición cabe distinguir dos aspectos: la vanidad y la ambición propiamente dicha. La vanidad es un deseo de honor en virtud del cual ansiamos algo que no forma parte de nuestra personalidad, como hace, *v.g.*, quien busca honores en títulos, galas, etc. Sin embargo, la verdadera ambición se cifra en un deseo de honor respecto de aquello que sí configura el valor de nuestra personalidad. Todo tipo de ambición —a pesar de que sea ésta algo connatural al hombre— debe ser refrenada. Todos los hombres son ambiciosos, mas ninguno ha de sobresalir en ello, ya que la ambición pierde en tal caso su finalidad al retrotraer el juicio favorable de los demás, quienes quieren juzgar libremente y no verse coaccionados en absoluto. Podemos apreciar algo en sí mismo, pero sólo podemos tener en gran estima y venerar aquello que posee un valor meritorio. Quienes ostentan un valor tal que puede exigirse de cualquiera sin distinción son [409-410] hombres vulgares. [Éstos no son meritorios ni son dignos de ser venerados; sin duda son dignos de respeto y aprecio, pero no tanto que hayan de ser tenidos en gran estima y venerados.[316]] Por lo tanto, uno consigue ser respetado y apreciado, mas no tenido en gran estima y venerado, cuando es recto, honrado y puntual en la observancia de su deber, pues esto se le puede pedir a cualquiera. Nadie puede reclamar veneración por el mero hecho de ser honrado, sino tan sólo respeto, ya que no posee ningún valor

316. Adición de Menzer.

eminente y admirable. En todas aquellas épocas en que se venera la honradez, y ésta es ambicionada por el hecho de que ser honrado supone un valor meritorio, se da una corrupción de las costumbres y una gran escasez de honradez, de forma que se considera a ésta un mérito pese a que debería ser sin duda una cualidad cotidiana de todos y cada uno, pues quien es tan siquiera una pizca menos que honrado se convierte ya en un canalla. En este orden de cosas, se alaba como algo meritorio en los jueces turcos el no dejarse sobornar, y el hecho de que Arístides fuese apodado «El justo» [317] supone tanto un elogio para él como un desdoro para su época, pues tan excesiva ponderación en él de esa cualidad viene a significar que había muy pocos hombres justos. Sin embargo, como acciones meritorias pueden catalogarse, por ejemplo, la generosidad, la bondad y otras por el estilo, dado que no puedo exigir estas cualidades a todo ser humano, por lo que tales personas no son tan sólo respetadas, sino también tenidas en gran estima e incluso veneradas. Uno se granjea el respeto a través de la buena conducta, se forja una buena reputación gracias a las acciones meritorias. Uno se ve privado del respeto cuando descuida sus deberes obligatorios. De la misma manera que la naturaleza ordena recatar la inclinación sexual, haciendo un secreto de ella (disimulo que sirve para poner límites a esa propensión e inclinación que se da en toda naturaleza, de forma que, al no convertirla en algo vulgar y manifiesto, pueda conseguirse mucho más intensamente), la naturaleza exige asimismo que uno procure ocultar su ambición, ya que tan pronto como la pone de manifiesto se torna una presunción inicua.

El hombre tiene un impulso hacia el honor que es completamente desinteresado, si bien muy a menudo la ambición se torna egoísta precisamente por la búsqueda del honor, cuando éste es pretendido para mejorar de posición, obtener un empleo o conseguir a una mujer; mas quien persigue el honor sin acariciar otro propósito salvo la aprobación de los demás es presa de una noble ambición. Si consideramos el impulso al honor como algo por lo cual manifiestan los hombres querer alcanzar la aprobación de los demás incluso después de la muerte, observamos que no hay nada egoísta en ello. Sin esta gloria nadie se tomaría la molestia de consagrarse a las ciencias; de hallarse en una isla desierta, a buen seguro que se desprendería de

317. Cf. Refl. 2.835 (Ak., XV, 537).

todos los libros y preferiría [410-411] ponerse a buscar raíces. Cabe preguntarse si esta tendencia a la gloria constituye o no el auténtico impulso a la actividad científica. La providencia ha colocado en nosotros esta tendencia hacia la gloria para que tanto nuestras acciones como nuestro modo de obrar coincidan con el juicio general de los demás. Pues de no poseer ese impulso, no llevaríamos a cabo nuestras acciones en el marco del interés común. Podríamos errar en nuestro juicio y nuestros conocimientos estarían muy equivocados con mucha frecuencia si contaran únicamente con la apoyatura de nuestra propia opinión. Por ello, este impulso es muy dueño de cotejar nuestros juicios con el parecer de los demás. Ésta es la piedra de toque: someter nuestros conocimientos al juicio de muchas cabezas. La razón universal, el juicio de todos, es el tribunal ante el que deben presentarse nuestros conocimientos, pues de lo contrario yo no podría saber si me he equivocado o no, cosa que podría ocurrir por múltiples factores. Cualquier otro podría equivocarse también, pero no precisamente en el mismo punto que yo. Por consiguiente, nuestro impulso hacia el honor se cifra en participar nuestros conocimientos al juicio de los demás. Es cierto que este juicio degenera posteriormente en ambición, al intentar adornar cosas y conocimientos falsos mediante principios ilusorios con el objeto de captar subrepticiamente la aprobación de los demás y obtener honor, mas en su estadio originario se trata de un impulso puro y bueno, cuya degeneración anula los planes fijados por la providencia. La ambición no es natural sino bajo determinadas circunstancias; el pundonor es siempre natural. Las ciencias carecerían de acicate sin ningún tipo de noble ambición. Queda por saber si este pundonor carente de egoísmo en sí mismo (y que ni siquiera puede resultar indiferente tras la muerte, sino que se hace todavía más fuerte entonces al no tener cabida la enmienda) se compadece con los deberes para con uno mismo o si constituye incluso un objeto del deber para consigo mismo. Desde luego, este impulso no sólo se compadece con los deberes, sino que configura asimismo un objeto del deber. Aquel que reacciona con indiferencia ante el honor es un infame. El honor representa la bondad fenoménica de las acciones. Las acciones humanas no sólo tienen que ser buenas, sino también parecerlo ante los ojos de los demás hombres. Tanto la moralidad, como la buena voluntad y la intención otorgan su valor al género humano. Al hallarse en un entramado moral, cada uno ha de reparar no sólo en

que sus acciones no brinden un ejemplo [411-412] negativo ni contengan dentro de sí nada malo, sino en que lleguen a constituir un ejemplo positivo y encierren algo bueno en sí mismas. Por lo tanto nuestras acciones no sólo deben ser buenas, sino que también deben representar un ejemplo para los demás. Nuestras acciones deben manar de una noble ambición.

Todavía resta otra cuestión: ¿debe uno guiarse por la opinión de los demás con respecto al honor (opinión derivada de aquello que merece aprobación o desaprobación) o debe uno seguir solamente su propio principio? Las opiniones de los demás son de dos tipos, y pueden provenir de principios empíricos (caso en el que son poderosas) o de la razón (entonces son carentes de poder). Por lo que respecta a la honradez —a la que reconozco a través de mi razón— no puedo seguir opinión alguna, sino que debo guiarme con arreglo a mi propio principio proveniente de la razón. Pero cuando se trata, por ejemplo, de una cuestión relacionada con la costumbre, entonces tengo que seguir la opinión de los demás.

La ambición presenta asimismo dos vertientes, según se considere por objeto del honor lo que la gente diga de uno o lo que piensen de él. Se debe considerar cuestión de honor todo aquello que la gente piensa de uno, pero es reprobable ocuparse únicamente de lo que se dice.

La honradez se plasma en un comportamiento digno de ser venerado, esto es, de no ser un objeto de menosprecio [412-413].

Fin del tratado acerca de los deberes para con uno mismo

Acerca de los deberes para con los otros hombres

Baumgarten incurre aquí en un auténtico disparate,[318] al hablar de los deberes para con los seres inanimados, para con los seres animados o irracionales y para con los seres racionales, cuando en realidad sólo tenemos deberes para con los demás hombres. Los seres

318. Cuando Baumgarten trata los *officia erga alia* lo hace bajo el prisma de una *pamphilia* acorde con las pautas leibnizianas de su metafísica (cf. *Ethica philosophica*, §§ 301 ss.; Ak., XXVII.2.1, 957 ss.).

inanimados están enteramente sometidos a nuestro arbitrio y los deberes para con los animales son tales en la medida en que nos conciernen. De acuerdo con ello, reduciremos todos estos deberes a los deberes para con los demás hombres. Entre dichos deberes cabe distinguir dos tipos fundamentales:

I. Los deberes del afecto o de la benevolencia.

II. Los deberes de la obligación o de la justicia.

En el primer caso nuestras acciones son bondadosas, en el segundo son tan justas como obligatorias.

Si consideramos en primer lugar los deberes del afecto, no podemos decir que estemos obligados a amar a los demás hombres y a obrar en su provecho, ya que quien ama a otro le quiere bien, mas no está obligado a ello, sino que lo hace en base a sentimientos espontáneos, gustosamente y por mor de su propio impulso. El amor consiste en profesar afecto a partir de una inclinación. Sin embargo, también puede darse una benevolencia basada en principios. Según esto, nuestro placer y complacencia en el hacer bien a los demás representa un placer inmediato o mediato. El placer inmediato que se halla en ese hacer bien a los demás es el amor, mientras que el placer mediato —con el cual somos al mismo tiempo conscientes de haber cumplido con el deber— estriba en el hacer bien conforme a una obligación. El hacer bien por amor nace del corazón, en tanto que el hacer bien por obligación tiene su origen en principios del entendimiento. Uno puede, por ejemplo, hacer bien a su mujer por amor, mas cuando desaparece la inclinación ello se hace por obligación. Queda por saber si un moralista puede mantener que tenemos el deber de amar a los demás. El amor es un afecto basado en la inclinación y difícilmente podría imponérseme como deber algo que no descansa en mi voluntad, sino en una inclinación, dado que no amo cuando quiero, sino cuando soy presa de ese impulso. El deber supone una coacción en todo momento; o bien he de autoconstreñirme o [413-414] soy coaccionado por los demás. Pero, ¿en qué se fundamenta la obligación de hacer bien a los demás a partir de principios[319]? Aquí hemos de contemplar el escenario del mundo sobre el que hemos sido colocados como huéspedes por la naturaleza y en el que encontramos cuanto es necesario para

319. En el texto de Menzer la interrogación se cierra un poco antes, y sirve como respuesta lo que aquí es su colofón: «A partir de principios».

nuestra dicha temporal. Cualquiera tiene derecho a disfrutar de estos bienes del mundo. Sin embargo, aunque cada uno tiene una participación idéntica en los mismos, Dios no ha distribuido a nadie esa parte proporcional, y ha encomendado al hombre establecer esa división, de modo que cada cual disfrute de esos recursos vitales teniendo en cuenta la felicidad ajena y sin sustraer nada de la cuota que les corresponde a los demás. Por consiguiente, puesto que la previsión [de Dios[320]] es universal, uno no debe mostrarse indiferente respecto a la felicidad de los demás. Por ejemplo, si encuentro en medio del bosque una mesa bien provista de viandas, no he de pensar que es sólo para mí; puedo disfrutar de ellas, pero tengo que pensar también en dejar algo para los demás, así como en no acabar con un plato determinado que podría apetecerle probar a otro. Así pues, allí donde veo que la providencia es universal, tengo una obligación de restringir mi consumo y pensar que la naturaleza ha tomado sus medidas para todos. Este es el origen del hacer bien por obligación. Por otra parte, si consideramos el hacer bien por amor y observamos a un hombre que ama por inclinación, descubrimos que semejante hombre precisa de otros hombres para poder acreditarse como bondadoso ante ellos. Si no encuentra hombres a los que pueda hacer el bien, no se sentirá satisfecho. Un corazón caritativo encuentra un placer y una complacencia inmediatos en hacer el bien, y le proporciona esto mayor placer que cuando es él mismo quien lo disfruta. Tal inclinación ha de verse satisfecha, puesto que se trata de una necesidad. Representa ésta una benignidad del ánimo o del corazón, pero ningún moralista debe intentar cultivar tal inclinación; en cambio, se debe cultivar la benevolencia basada en principios, pues al fundarse la primera tanto en una inclinación como en una necesidad del hombre da lugar a un comportamiento irregular. Una persona semejante será caritativa con todos los demás, pero, si es engañada por alguien, se arrepentirá de ello, tomará una resolución misantrópica y adoptará la norma de no hacer el bien a nadie en lo sucesivo. Por lo tanto, su comportamiento no se acomoda a unos principios. Los moralistas, pues, tienen que establecer principios, procediendo a recomendar y a cultivar la benevolencia[321] por obligación, y en tanto que toda obligación natu-

320. Adición de Menzer.

321. En Collins se lee «vida regalada», esto es, *wohlleben* en vez de *wohlwollen*.

ral [414-415] es enseñada también a través de la religión, puede cultivarse asimismo la inclinación correspondiente, siempre y cuando permanezca ésta bajo principios que pueden ser presentados como móviles para las acciones de la benevolencia a partir de la inclinación.

Nos referiremos a continuación a la segunda clase de deberes para con los demás hombres, es decir, a los deberes de la obligación debida (*Schuldigkeit*) y de la justicia. Estos deberes no se fundan en inclinación alguna, sino que tienen su origen en el derecho de los demás hombres. En este contexto no se tiene en cuenta la necesidad de los demás, tal y como veíamos anteriormente, sino sólo su derecho; al margen de que el otro lo necesite o no, de que sea o no indigente, me veo obligado a satisfacerle en todo cuanto concierna a su derecho. El más elevado entre todos estos deberes es el respeto por el derecho de los demás. Estoy obligado a respetar el derecho de los demás hombres y a considerarlo como sacrosanto. No existe en el mundo entero nada más sacrosanto que el derecho de los demás, el cual es sagrado e inviolable. ¡Ay de aquel que ofenda o pisotee el derecho de los demás! Nada le pondrá a salvo de él, ya que el derecho de los demás es más fuerte que cualquier ejército o cualquier muralla defensiva. Tenemos un gobernador santo que ha confiado algo igualmente santo al hombre: su derecho. Si nos representamos a un hombre que actúa únicamente conforme al derecho y no a la benevolencia, puede éste cerrar su corazón ante cualquier otro hombre, mostrándose insensible a su miserable y funesto destino; mas si observa concienzudamente sus deberes obligatorios para con los demás, considerando el derecho de cada hombre como algo sacrosanto y digno de respeto que el gobernador del mundo ha confiado a los hombres, si no da a ningún hombre lo más mínimo gratuitamente, pero es igualmente estricto en no privarle de nada, entonces actúa justamente y, si todos actuaran así, si nadie llevase a cabo acción alguna por amor o benevolencia, pero tampoco violase jamás el derecho de cada hombre, no habría miseria alguna en el mundo, salvo aquella que no tiene su origen en el daño perpetrado por otro, cual es el caso de las enfermedades y de las catástrofes. La mayor y más frecuente miseria humana es consecuencia no tanto del infortunio como de la injusticia del hombre. Como el respeto al derecho es un corolario de los principios, pero los hombres adolecen de éstos, la providencia ha implantado en nosotros otra fuente, a saber, el

instinto de la [415-416] benevolencia, por medio del cual compensamos lo que hemos obtenido ilegalmente. Así pues, poseemos un instinto para la benevolencia, mas no para la justicia. En virtud de este impulso unos hombres se compadecen de otros y hacen un bien al mismo a quien acaban de arrebatarle algo, aunque no sean conscientes de haber cometido injusticia alguna, debido a un análisis insatisfactorio de la situación. Se puede participar en la injusticia universal, aun cuando no se sea injusto con nadie según las leyes y disposiciones civiles. Si se hace un bien a un indigente, no se le habrá dado nada de balde, sino que se le ha restaurado parte de cuanto uno habría cooperado a sustraerle por medio de la injusticia universal. Pues si nadie quisiera atraer hacia sí los recursos vitales más que los demás, no existiría ningún rico, pero tampoco pobre alguno. Por consiguiente, incluso las acciones de la benevolencia son acciones del deber y de la obligación que se originan en el derecho de los demás.

Por otra parte, si consideramos a un hombre que no respeta el derecho ajeno, sino que está acostumbrado a efectuar incluso sus acciones obligatorias por presunta benevolencia, nos encontraremos con que no gusta de reconocer nada acerca del derecho y de la obligación en virtud de sus muchas acciones benevolentes. Si alguien viene a reclamarle un préstamo por hallarse en la más extrema indigencia y pretende que le abone su letra de cambio manejando el lenguaje de la obligatoriedad, se verá increpado por aquél, quien le tildará de grosero y le reprochará pretender obtenerlo todo por la fuerza pese a estar en su derecho de exigirlo coercitivamente. Ahora bien, si no devuelve a ese hombre lo que le debe, nuestro sujeto será infeliz por ello, no le valdrán de nada todas esas buenas y benévolas acciones que ha venido realizando a lo largo de su vida, las cuales no importarán tanto como esta injusticia única que se ha cometido con aquel hombre, pues se trata de un cálculo completamente diferente en el que todas aquellas acciones no pueden ser computadas en absoluto. Se puede practicar la benevolencia con lo que a uno le sobra, pero no se debe privar a nadie de aquello que le pertenece. Pues si todos los hombres pretendieran actuar por benevolencia, no existiría nada mío ni nada tuyo, ya que el mundo no sería el escenario de la razón, sino de la inclinación, pues nadie se molestaría en conseguir nada, porque se abandonarían a la benevolencia de los demás; de darse una sobreabundancia en todos los

órdenes, cundiría la pasividad, tal como cuando los niños disfrutan juntos de aquello que uno da a los demás, mientras que todavía queda algo. Por consiguiente, es bueno que los hombres hayan de procurarse la dicha [416-417] por medio del trabajo y que cada uno deba respetar el derecho de los demás. Maestros y moralistas han de procurar, pues, que los hombres lleven a cabo las acciones benévolas como acciones obligatorias, en tanto que ello sea posible, reduciendo así todas al derecho. No hay que adular al hombre cuando ha realizado acciones benévolas, pues de lo contrario su corazón, henchido de magnanimidad, pretende entonces que todas sus acciones lo sean de la benevolencia.

Todavía queremos añadir algo más acerca del afecto y de la benevolencia. No puede prescribirse el afecto por amor, mas sí el afecto basado en la obligación. Si hacemos bien a alguien por deber, nos acostumbramos después a hacer lo mismo también por amor e inclinación. Cuando hablamos bien de alguien sólo porque vemos que se lo merece, nos acostumbramos a hablar bien de él en lo sucesivo por inclinación. De este modo, el amor por inclinación también constituye una virtud moral, pudiendo prescribirse en cuanto tal para que uno se ejercite primero en hacer el bien por obligación, con objeto de llegar a realizarlo posteriormente también por inclinación gracias a ese hábito. El amor puede ser de dos tipos: amor de benevolencia o amor de complacencia. El amor de benevolencia consiste en el deseo y la inclinación de propiciar la felicidad ajena. El amor de complacencia es el placer que experimentamos en mostrar nuestra aprobación a las perfecciones de los demás. Esta complacencia puede ser sensible e intelectual. Toda complacencia, si es amor, ha de haber sido previamente inclinación.[322] El amor de la complacencia sensible consiste en hallar satisfacción en la percepción sensible, a través de la inclinación sensible; la inclinación sexual supone, por ejemplo, una complacencia de los sentidos, si bien no se dirige tanto a la felicidad como a la relación de las personas. El amor de la complacencia intelectual es algo más difícil de concebir. No resulta difícil representarse la complacencia intelectual, pero sí el amor basado en ella. ¿Qué complacencia intelectual engendra inclinación? La buena intención de la benevolencia. Ahora bien, cuando esto significa: *debes amar* a tu prójimo, ¿cómo hay que en-

322. Esta última frase no se halla en la versión de Menzer.

tenderlo? No debo amarle con el amor de la complacencia, con el que también puedo amar al mayor bribón, sino con el amor de la benevolencia. Pero la benevolencia moral no estriba en querer hacerle bien a alguien, sino en desearle que quiera hacerse digno de ese bien [417-418]; semejante amor benevolente se puede experimentar incluso por los enemigos. Esta benevolencia siempre puede ser cordial. Deseo que el otro se vuelva sobre sí mismo y se haga con ello digno de toda felicidad, así como que la consiga realmente. Tal benevolencia puede tenerla un rey ante aquel que le ha traicionado. Ciertamente, puede hacer que le castiguen y le ahorquen, pero también puede quejársele amargamente de su desventura por tener que aplicarle el castigo conforme a las leyes, pero sólo él puede desearle asimismo que se haga digno de la bienaventuranza y la consiga realmente. Por consiguiente, puede prescribirse a cada cual el amor de benevolencia hacia su prójimo. Sólo el amor de complacencia no puede ser prescrito universalmente, ya que nadie puede obtener una satisfacción allí donde no existe objeto alguno de aprobación. Ahora bien, en el ser humano puede establecerse una distinción entre el hombre mismo y su humanidad. Por lo tanto, puedo tener complacencia en la humanidad, aunque no en el hombre. Puedo tener semejante complacencia hasta en un malvado, si diferencio convenientemente al malvado de la humanidad; pues incluso en el mayor malvado persiste aún un germen de buena voluntad. No es malvado aquel que no es capaz de comprender el bien y diferenciarlo del mal, y no desea por ello ser virtuoso. Aun en este caso se dan cita un sentimiento moral y la buena voluntad, faltan únicamente la fuerza y el móvil; aunque se trate, pues, de un malvado, siempre cabe preguntarse: ¿quién sabe qué le ha inducido a ello?; acaso sea esto una insignificancia con arreglo a su temperamento, al igual que representa una pequeña falta para el mío. Ahora bien, si me pongo en su lugar, todavía puede encontrarse en él un sentimiento hacia la virtud; por tanto se ha de amar en él a la humanidad. Por consiguiente, puede afirmarse certeramente que debemos amar a nuestro prójimo.

No sólo estoy obligado a hacer el bien, sino también a amar a los demás con benevolencia y complacencia. Los hombres son objetos del amor de complacencia, dado que debemos amar en ellos a toda la humanidad. De modo que los jueces no tienen que deshonrar a la humanidad al castigar los delitos; desde luego que se ha de castigar al bribón, pero sin vulnerar a la humanidad por medio de castigos

humillantes,[323] pues cuando se deshonra a la humanidad en cualquier otro, se está despojando al ser humano de todo valor. Se da la circunstancia de que, cuando el bribón ha degradado él mismo su condición de ser humano, deja de merecer [418-419] esta valoración y es tratado como un objeto de desprecio universal. Así pues, el mandamiento de amor hacia los demás está limitado tanto al amor por obligación como al amor por inclinación; pues si amo a otro por obligación, le tomo con ello afición al amor y, a fuerza de ejercicio, se convierte el amor por obligación en amor por inclinación. El amor por deber requiere de cierta laboriosidad, dado que el hombre se pregunta si está obligado a ello, mientras que la inclinación sigue su camino recto; sólo ésta puede seguir tan rectamente su camino, al carecer de reglas. La afabilidad no es otra cosa que un modo de comportamiento externo hacia los demás. Supone una aversión a cualquier ofensa que pueda ser infligida a los otros. Tiene su origen en el amor a la humanidad y modera tanto la ira como el deseo de venganza. En el fondo es algo positivo, habida cuenta de que las personas no hacen nada para impedir el bienestar de los demás, aunque tampoco sean lo suficientemente generosas para propiciar el mismo. Sin duda, ambas cosas deberían darse unidas; únicamente la generosidad, al estar ligada con la gallardía y con la prestancia de ánimo, no admite se puesta en relación con la afabilidad, la cual no consiste sino en ternura y mansedumbre. La humanidad supone la participación en el destino de los demás hombres; la inhumanidad tiene lugar cuando no se está interesado en el destino de los demás. ¡Por qué se denominan algunas ciencias *humaniora*? Porque refinan a los hombres. Merced a ellas queda en cada estudiante, aun cuando no haya adquirido mucha erudición, un poso de refinamiento y apacibilidad; mientras estas ciencias ocupan su ánimo le confieren dicha apacibilidad, que más tarde subsistirá como una peculiaridad de ese sujeto. El comerciante valorará cuánto vale cada uno en razón de su fortuna, pero un estudiante sabrá aplicar otra escala de valores.

La afabilidad en unión de la franqueza configuran la sinceridad, que es una cualidad muy apreciada. Amabilidad, cortesía y gentileza representan la virtud misma, sólo que aplicada a cuestiones de detalle. Mas que la virtud en toda su intensidad se esfuerce por conseguir el servicio a la amistad y el sacrificio de su propia felicidad es

323. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 556.

algo que raras veces acontece. Por ello, no es correcto importunar al amigo con la pretensión de que nos saque de apuros; con esta actitud se le resulta gravoso y se le hace pensar que acudiremos a él con frecuencia para lo mismo. Es preferible que uno opte por tolerar él mismo los [419-420] infortunios antes de importunar con ello a los demás. Quienes se quejan a los amigos de su penuria no son sino gente egoísta que pretende aprovecharse de sus amistades. El amigo no es tal por lo que nos pueda reportar, sino porque puedo disfrutar de su compañía y confiarme a él; la cortesía es algo que se reclama de cualquiera. Todo trato supone ya un cultivo de la virtud y una preparación para una auténtica práctica de la virtud. La cortesía significa aquella deferencia conforme a la cual somos lo suficientemente delicados en los detalles más insignificantes, y nos mostramos afables con los demás. La delicadeza en los modales es la forma de pulir la grosería. Los hombres se pulen unos a otros hasta que se ajustan bien.[324] Esta habilidad denota una sutileza del discernimiento para darse cuenta de lo que resulta agradable o desfavorable para los demás.

La frialdad de ánimo para con los demás es algo que demuestra una carencia del afecto amoroso, así como la ausencia de cualquier otro arrebato anímico. Es frío aquel que no es consciente de poseer emoción amistosa alguna. No hay razones para condenar la frialdad. Los poetas gustan de impregnarse con cálidos sentimientos y emociones, así como de censurar la frialdad; ahora bien, cuando la frialdad está acompañada de principios y buenas intenciones, sus poseedores son gente en la que se puede confiar. Un tutor distante y frío alberga sin embargo las mejores intenciones para conmigo; igualmente un abogado o un patriota son personas inmutables que a buen seguro harán cuanto sea lo mejor para mí. Por el contrario, la frialdad ante el mal moral sí supone una perversión; mas en el plano de lo bueno —aunque esto no suene muy halagüeño— es desde luego mejor que un sentimiento cálido, fruto de la emoción, al ser mucho más estable.

La impasibilidad es una carencia de amor, mientras que la frialdad es una ausencia de los afectos del amor. La frialdad otorga regularidad y orden al amor; sin embargo, la impasibilidad es la ausencia del sentimiento a verse afectado por la situación de los otros. Debe-

324. En Collins se lee «hasta que se odian».

mos amar a los demás por ser algo bueno en sí mismo y porque con ello nos hacemos benévolos. Mas, ¿cómo se puede amar a quien no es digno de amor? En este caso el amor no se presenta como una inclinación a experimentar una complacencia en el otro, sino como un deseo [325] a que éste se haga digno de tal complacencia. Debemos estar inclinados a desear encontrar al otro digno de amor, pues quien busca en el hombre algo digno de amor, acaba por encontrar en él algo que sea digno de ese amor, tal y como un hombre despiadado, que rebusca en los demás algo que les haga indignos del [420-421] amor, termina por hallar lo que buscaba. Se debe desear la felicidad ajena y se debe desear igualmente hallar al prójimo digno de ser amado. En este contexto hay que mencionar una regla: hemos de procurar que nuestras inclinaciones de amar a los demás y desear su felicidad no sean anhelos ociosos cuyos deseos carezcan de efecto alguno, sino que han de ser deseos prácticos. Un deseo práctico es aquel que no se ajusta demasiado al objeto, sino que pone sus miras en las acciones por medio de las cuales se lleva a cabo ese objeto. No sólo debemos encontrar satisfacción en el bienestar y en la felicidad de los demás, sino que dicha satisfacción ha de plasmarse en acciones eficaces que aporten algo a ese bienestar. Asimismo, cuando alguien se halla inmerso en la miseria, no debo contentarme con desear que se libre de ella, sino que debo intentar liberarlo. Toda desgracia y mal humanos no son objeto de nuestro desagrado en tanto que tales males, sino en cuanto que son producidos por hombres. Cuando un hombre ha sufrido perjuicios en su salud o en su fortuna, esto carece de importancia si obedece a un destino universal, ya que semejante cosa puede acaecer con frecuencia a lo largo de la vida, pero si ese mal ha sido ocasionado por otro hombre, entonces es objeto de nuestro mayor desagrado. Ahora bien, cuando veo a un hombre sumido en la miseria y observo que no puedo remediar de ninguna manera su situación, que no puedo salir en su ayuda de forma alguna, entonces puedo darle fríamente la espalda y decir como los estoicos: este asunto no me concierne; mis deseos no pueden ayudarle. Sin embargo, en caso de que pueda tenderle mi mano para ayudarle, puedo asimismo propiciar su felicidad y participar de su infortunio; pero nada de esto se logra albergando meros deseos por muy ardientes que sean. Por consiguiente, el corazón será un

325. En Collins se lee «inclinación».

buen corazón sólo en tanto que pueda aportar algo a la felicidad de los demás y no cuando se conforma con desearles felicidad. Los hombres se vanaglorian de tener un buen corazón con sólo desear que todos sean felices. Pero únicamente posee un buen corazón aquel que contribuye con algo a dicha felicidad. Por eso, toda enseñanza moral estriba en que nuestra complacencia en la felicidad ajena sólo es válida en cuanto encontremos placer en propiciar ésta. En virtud de lo cual la felicidad ajena no constituye un objeto de complacencia en sí mismo, sino en tanto que hayamos prestado nuestra [421-422] cooperación a su logro. Con todo, los hombres suelen opinar a este respecto que tanto la participación en el destino de los demás como el buen corazón se cifran ya en el sentimiento y en los meros deseos. No obstante, aquel hombre que no repara para nada en esa miseria ajena, allí donde no puede echar una mano, mostrándose indiferente al infortunio que no puede remediar, pero que interviene cuando sí puede ayudar y conseguir algo, tal hombre es práctico y posee un buen corazón, porque es activo, aunque con ello no haga la misma ostentación que quienes se limitan a participar a través de sus deseos y cifran en ellos la amistad.

SOBRE LA AMISTAD [326]

Este es el caballo de batalla de todos los moralistas poéticos, quienes buscan en la amistad néctar y ambrosía. Los hombres se mueven por dos tipos de estímulos. Uno está tomado de ellos mismos y es el estímulo del egoísmo o del amor a uno mismo; el otro es el móvil moral, que está tomado de los demás y supone el estímulo del amor universal a la humanidad. Estos dos móviles se hallan en conflicto dentro del hombre. Los hombres amarían a los demás y propiciarían la felicidad de éstos, si no pusieran en práctica los designios del amor a sí mismos. Por otra parte, advierten que las acciones relativas al egoísmo carecen de mérito alguno, detentando éste únicamente aquellas acciones que son autorizadas por la ley moral. En cambio, sí representa un gran mérito el que el hombre se determine por amor universal a propiciar la felicidad ajena. Ahora bien, el hombre concede particular importancia a aquello que con-

326. Con esta temática se cierra la *Ética* de Baumgarten (cf. §§ 491 ss.).

fiere un valor a su persona. De esta idea mana la amistad. Mas, ¿por dónde debo empezar? ¿Debo ocuparme primero de mi felicidad con arreglo al egoísmo y sólo después de haberme procurado ésta intentar propiciar la felicidad de los demás? Sin embargo, al posponer la felicidad ajena, se incrementa la intensidad de la inclinación hacia la propia, de forma que nunca se da por terminado el proceso de su consecución y no se deja ningún resquicio a la felicidad de los otros. Pero si comienzo por ocuparme en primer lugar de la felicidad de los demás, quedará relegada mi propia felicidad. Si todos los hombres albergasen el sentimiento de que cada cual velara por la felicidad del otro, el bienestar se lograría a través de los demás;[327] de saber que otros velan por mi felicidad tal y como yo me preocupo por la suya, no habría de quedarme corto en la consecución de mi felicidad [422-423], pues este logro se vería compensado en tanto que yo me ocupara de la felicidad de los demás, intercambiándonos así nuestro bienestar sin que ninguno saliera perjudicado, ya que al velar por la felicidad del otro uno estaría cuidando de la suya propia. Parece como si el hombre perdiera algo cuando vela por la felicidad ajena; sin embargo, si los demás se preocupan recíprocamente por él, entonces no pierde nada. Así, cada uno propicia su propia felicidad gracias a la generosidad del otro y en esto consiste la idea de la amistad, donde el amor propio se ve subsumido en la idea del amor recíproco y generoso. Examinemos ahora el supuesto contrario, esto es, que cada cual se ocupe de su propia felicidad y le resulte indiferente la de los demás, algo para lo que ciertamente todo el mundo está facultado. Tal cosa no entraña mérito alguno, aunque se halle consentida por la regla moral; cuando no se obstaculiza la felicidad ajena mientras uno se procura la propia, no se obtiene en verdad mérito moral alguno, mas tampoco se comete ninguna infracción moral. De tener que elegir entre amistad y egoísmo, ¿qué escogeríamos? Pues con arreglo a principios morales elegiríamos la amistad, pero conforme a principios prácticos[328] elegiríamos el amor a uno mismo, pues nadie podría velar por mi felicidad mejor que yo. Pero en ambos casos la elección se revela como insatisfactoria. Elegir

327. Tal es el espíritu del sistema de moralidad autorrecompensadora esbozado en la *Crítica de la razón pura* (cf. *K.r.V.*, A 809-810 y B 837-838).

328. Bien entendido que se trata de principios prácticos materiales, apostillaría el autor de la segunda *Crítica* (cf. *K.p.V.*, Ak., V, 22).

la amistad hace que mi felicidad se resienta por ello, mientras que escoger el egoísmo no entraña mérito ni valor moral algunos.

La amistad es una idea, dado que no se deduce de la experiencia —ámbito en el que se muestra muy deficitaria—, sino que tiene su sede en el entendimiento, siendo como es tan necesaria para la moral. Con este motivo podemos apuntar lo que son una idea y un ideal. Siempre se precisa una medida conforme a la que poder apreciar distintos grados en general. Este patrón métrico será natural o arbitrario; esto dependerá de que las magnitudes en cuestión se hallen o no determinadas por conceptos *a priori*. Por lo que respecta a las que se ven determinadas *a priori*, ¿cuál es el criterio valorativo que podemos aplicar? Sin duda, el máximo posible; en cuanto este *maximum*[329] sea tal con respecto a sus inferiores constituye una idea y representa un ideal en tanto que les sirva de modelo. Ahora bien, si tomamos en consideración las inclinaciones afectuosas de los hombres entre sí, hay que distinguir muchos grados con respecto a quienes reparten su amor entre ellos mismos y los demás. El máximo valor de la reciprocidad amorosa es la amistad, la cual constituye una idea en cuanto sirve de medida para determinar la reciprocidad amorosa. El mayor amor al prójimo [423-424] consiste en amarlo como yo me amo a mí mismo, pues no puedo amar a otro más que a mí mismo; pero si quiero amar a otro como a mí mismo, he de estar seguro de que el otro me amará como a sí mismo, en cuyo caso me será restituido lo que dejé escapar por mi parte, recuperándolo de ese modo. Esta idea de la amistad sirve para poder definir en qué consiste ésta y poder apreciar así sus deficiencias. Cuando Sócrates afirmaba: «mis queridos amigos, los amigos no existen»,[330] venía a decir que ninguna amistad coincide plenamente con la idea de amistad, y no le faltaba razón, ya que no es posible esa coincidencia absoluta. Cuando apuesto por la amistad, me limito a velar por la felicidad de los demás, con la seguridad[331] de que el otro se

329. «Aunque no llegue a producirse nunca, la idea, al representar un *maximum* en cuanto arquetipo, resulta plenamente adecuada para que los hombres vayan aproximándose progresivamente a la mayor perfección posible» (cf. *K.r.V.*, B 374).

330. La cita proviene de Aristóteles, tal y como el propio Kant consigna en más de un lugar (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 470; *Anthropologie*, Ak., VII, 152, y *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 680), siendo tomada con toda probabilidad de Montaigne (cf. *Essais*, I, cap. 27).

331. En Menzer se lee «en la esperanza».

ocupa en la misma medida de conseguir la mía, y se constituye una alternancia amorosa en virtud de la cual me veo compensado. De esta manera se ocuparía cada cual de la felicidad ajena por generosidad, y no desterraría con ello la propia, la cual queda en otras manos tal y como la felicidad de los demás se halla en las mías; esta idea demuestra su bondad en el terreno de la reflexión, pero no se materializa entre los hombres. No obstante, si cada uno se preocupase únicamente de sí mismo, sin preocuparse en absoluto de los demás, no tendría lugar ningún tipo de amistad. Por consiguiente, ambas cosas han de estar interrelacionadas. El hombre se preocupa de sí mismo y también por la felicidad de los otros. Ahora bien, puesto que no se pueden delimitar las fronteras, ni especificar el grado en que debo ocuparme de mí mismo y la medida en que debo hacerlo de los demás,[332] tampoco puede establecerse un criterio en el plano del sentimiento amistoso con arreglo a ley ni regla algunas. Estoy obligado a velar por mis necesidades y por las satisfacciones de mi vida. Por ello, si no puedo cuidar de la felicidad de los demás sino mediante la supresión de mis necesidades y satisfacciones, nadie puede obligarme a ocuparme de la felicidad del prójimo ni a profesarle amistad. Sin embargo, puesto que las necesidades de cada cual pueden incrementarse y se pueden convertir en necesidad tantas cosas como uno quiera, no puede determinarse aquí el grado que nos indique cuáles son las necesidades a suprimir en aras de la amistad; pues muchas de esas presuntas necesidades —que nosotros mismos hemos convertido en tales— son de tal índole que permiten ser sacrificadas en aras de nuestro amigo.

La amistad puede ser clasificada en amistad «menesterosa» o de las necesidades, amistad «estética» o del gusto y amistad «afectiva» o de los sentimientos.

La amistad [424-425] basada en las necesidades es aquella según la cual las personas pueden contar con una previsión recíproca por lo que concierne a sus necesidades vitales. Éste fue el origen de la amistad entre los hombres. Si bien, por lo general, esta forma de amistad sólo tiene lugar en un estado muy primitivo. Cuando los salvajes van de caza en son de amistad, cada uno se declara solidario de las necesidades de los demás e intenta ayudar a satisfacerlas.

332. De nuevo nos encontramos con un pasaje que no figura en la versión de Menzer.

Cuantas menos necesidades tienen los hombres, tanto más proclives son a esta amistad [y es tanto más rara, cuanto más se incrementan sus necesidades [333]], dado que cuando el hombre se encuentra en ese estado de lujo y suntuosidad, donde tiene muchas necesidades, posee también muchos quehaceres propios y no puede ocuparse mucho de los asuntos de los demás, ya que tiene que dedicar todo su tiempo a sí mismo. En la vorágine del «consumismo» [334] no ha lugar alguno para la amistad y ni siquiera se pretende que lo haya, pues cuando se sabe que la intención depositada por los otros en la amistad no consiste sino en atender a sus necesidades por medio de ella, la amistad pierde entonces todo su interés [335] y acaba por desaparecer. Cuando esta amistad sea activa, es decir, cuando cada uno se ocupe realmente de las necesidades de los demás, dicha amistad será calificable de generosa; pero el reverso de la medalla, donde se trata de obtener pasivamente esto mismo por parte de los demás, no tiene rasgos muy generosos que digamos. Por consiguiente, nadie quiere ocasionar molestias a su amigo por causa de sus asuntos, cada cual prefiere soportar en solitario su desgracia antes de importunar con ello al amigo. Tan pronto como la amistad entre dos personas sea noble por ambas partes, ninguno perturbará al otro con sus cuitas. No obstante, en toda amistad cabe presuponer esta amistad «menesterosa», mas no para sacar provecho de ella, sino para tener confianza, para confiar en que cada uno de mis verdaderos amigos estaría dispuesto a encargarse de mis asuntos para paliar mis necesidades, aunque yo no deba demandarle tal cosa. Un verdadero amigo es aquel de quien puedo presuponer que me echará realmente una mano en caso de apuro y, sin embargo, esto es algo que no puedo demandarle, puesto que al ser yo también buen amigo suyo no puedo colocarle en ese brete, debiendo limitarme a confiar en él sin exigirle nada y preferir siempre encarar sin ayuda mis reveses a perturbar con ellos al amigo. Como esa confianza tiene que ser mutua, el otro debe depositarla en mí, así como mantenerse en ese exiguo nivel de exigencia. Así pues [425-426], se presupone la confianza en los sentimientos bienintencionados del otro y en esa amistad que nos asistirá

333. Adición de Menzer.

334. Traducimos aquí *Zustand des Luxus* arrebatados por un repentino prurito «aggiornamentista».

335. En Menzer se lee «la amistad se hace interesada».

en nuestras necesidades, aunque existe otro principio en virtud del cual no podemos hacer un mal uso de tales presupuestos. En tanto que mi amigo sea tan generoso como para profesarme esos buenos sentimientos de querer siempre lo mejor para mí y asistirme en todo momento de apuro, yo he de corresponder a tamaña generosidad no exigiéndole su ayuda. La amistad que llega tan lejos como para ayudar al otro sin reparar en sacrificios se da muy raramente, y por ello es extraordinariamente selecta y exquisita. La causa de esto estriba precisamente en no poder mostrarme exigente con el amigo. Lo más agradable y exquisito de la amistad son los sentimientos bienintencionados. Desde luego, su carácter excelso no consiste en entender que la caja de caudales del amigo contiene algún chelín para mí. Entre otras cosas, porque esto trastocaría la relación. La relación de amistad es la de igualdad; ahora bien, si un amigo ayuda a otro a afrontar sus pérdidas, se convierte éste en deudor de aquel que ha sido su benefactor y no puede volver a mirarle a los ojos sin avergonzarse, por lo que la verdadera relación de amistad queda entonces suprimida.

La amistad del sentido estético es en realidad una pseudoamistad que se cifra en la complacencia del trato y la mutua compañía, mas no en la felicidad de ambas partes. Entre personas de la misma posición o actividad profesional no suele darse esta amistad del sentido estético tanto como en personas que poseen oficios diferentes. Un hombre de letras, por ejemplo, no mantendrá este tipo de amistad con un colega, ya que, al ser cada uno capaz de hacer exactamente lo mismo que el otro, no pueden encontrar satisfactoria su conversación; lo que uno sabe, también lo sabe el otro. Sin embargo, un hombre de letras puede mantener perfectamente tal amistad con un comerciante o un soldado, siempre y cuando el erudito no sea un pedante ni el comerciante un estúpido, pues bajo esa condición pueden conversar perfectamente el uno con el otro, hablando cada uno de sus cosas. Ciertamente, los hombres están unidos sólo por medio de aquello que uno pueda aportar a la necesidad del otro, no a través de lo que el otro ya posee, sino mediante la posesión de lo que pueda compensar las carencias del otro; por consiguiente, no gracias a la similitud, sino a la diferencia.

[La amistad de la intención o del sentimiento no estriba en exigir algo del otro para que me preste un servicio, sino que se agota en los puros y sinceros sentimientos. Esto es lo que se entiende por

amistad en general.[336]] Esta amistad basada en los sentimientos no puede ser expresada muy certeramente en alemán.[337] Aquí no entran en liza las prestaciones, sino [426-427] las intenciones y emociones. Hay un dato muy relevante en este sentido. Cuando tratamos con alguien o asistimos a una reunión, no se establece todavía por ese mero hecho una relación. En cualquier reunión uno se muestra reservado con la mayor parte de sus sentimientos y no deja exteriorizar de inmediato todas sus emociones, intenciones y pareceres. Cada cual emite su juicio cuando así lo recomiendan las circunstancias; todos se sienten coartados y guardan cierta desconfianza hacia los demás, desconfianza de la que resulta una actitud reservada merced a la cual, o bien disimulamos nuestras debilidades para no ser infravalorados, o bien reprimimos nuestras opiniones. Mas cuando podemos librarnos de esa coacción, cuando participamos al otro lo que sentimos, entonces sí se establece una relación auténtica. Así pues, para que uno pueda desembarazarse de esa coacción, requiere un amigo al que poder abrir el corazón, manifestándole sin reparos sus sentimientos y pareceres, un amigo a quien no pueda ni deba ocultar nada y con el cual pueda comunicarse plenamente. En esto estriba la amistad de los sentimientos y de la sociabilidad. Poseemos, en este sentido, un gran impulso para comunicarnos y entablar una relación auténtica. Pero esto sólo puede darse en compañía de uno o dos amigos. Además, los hombres también necesitan comunicarse para poder rectificar sus juicios. Si tengo un amigo que, lejos de ser malicioso y mendaz, es afable y sincero, a buen seguro que sabrá ayudarme a corregir mis juicios cuando me haya equivocado. Este es el fin íntegro del hombre que le permite disfrutar de su existencia. Queda por saber si es necesaria una actitud reservada en el seno de tal amistad. En realidad sí, aunque no tanto por motivo de uno mismo como a causa del otro; pues los hombres tienen debilidades que deben ocultarse incluso al amigo. La confianza concierne únicamente a la intención y a los sentimientos, mas no al decoro que se debe observar en todo momento, reprimiendo con ello sus debilidades, para que no resulte ofendida toda la humanidad. No debe uno

336. El texto encerrado entre corchetes no figura en la versión de Collins.
337. Pensamos que Kant acaso afirmara esto por tener en mente algún término griego o latino, pero las pesquisas realizadas en tal sentido con el manual de Baumgarten no han dado el resultado apetecido.

descubrirse ante su mejor amigo tal como es y se conoce, puesto que resultaría repulsivo.

¿En qué medida hace mejores a los hombres el mantenimiento de un amistad? No es propio de los seres humanos generalizar su afecto, sino que prefieren restringirlo a un pequeño círculo, sintiéndose inclinados a formar sectas, partidos [427-428] y sociedades. Las primeras sociedades son las que surgen de la familia, de ahí que algunas personas sólo frecuenten el círculo familiar. Otras sociedades se fundan a través de partidos, sectas religiosas,[338] etc., las cuales canalizan el contacto de los hombres entre sí. A primera vista, esto parece algo digno de elogio. Se diría que los hombres se asocian para preocuparse por cultivar sus sentimientos, opiniones, etc., y, sin embargo, con harta frecuencia produce el efecto contrario, hacen el corazón humano inaccesible a quienes se encuentran fuera de dichas sociedades, cual ocurre en el caso de las sectas religiosas. Mas lo que pone bridas a la generalización del afecto y cierra el corazón a los demás —excepto a unos pocos— debilita lo mejor del alma, cuya meta ha de ser la benevolencia universal. La amistad, pues, constituye un remedio para liberarse de las cortapisas a las que uno se entrega por desconfianza hacia aquellas personas con las cuales estamos relacionados y abrirse a ellas sin reserva. Con todo, si mantenemos una amistad semejante, tenemos que guardarnos de cerrar nuestro corazón a cuantos no pertenezcan a nuestra sociedad. La amistad no tiene lugar en el cielo, pues el cielo representa la mayor perfección moral y ésta es universal; la amistad es una relación privilegiada entre determinadas personas, que supone un recurso para manifestar nuestros sentimientos a otro y comunicarnos con él, dado que todos desconfiamos de todos. Cuando los hombres se quejan sobre lo infrecuente que es la verdadera amistad, ello se debe por lo general a que quienes afirman tal cosa no poseen un corazón ni un sentimiento amistoso; semejantes personas siempre tienen algo que pedir a sus amigos, así como algún asunto con el que importunarles. Cualquier otra persona que no estime esto necesario, rehuirá tales amistades. Normalmente, ese lamento por la falta de amigos no significa sino una queja sobre la carencia de dinero. Cuanto más civilizados se vuelven los hombres, tanto más se amplían sus horizontes y tanto menos espacio queda para las amistades en sentido estricto. El hom-

338. Cf. *Rel.*, Ak., VI, 175 n.

bre civilizado suele buscar una amistad superficial con la que obtener su conveniencia sin necesidad de una relación privilegiada. Cuanto más domina la barbarie en las costumbres, tanto más necesarias son esas asociaciones que cada cual escoge de acuerdo con sus sentimientos y su gusto. Una amistad semejante presupone concesiones por ambas partes, de suerte que no quepa reproche alguno entre ellas e impere la más estricta igualdad [428-429], no dejando resquicio alguno a ninguna clase de prevalencia entre las dos.

¿En qué se basan entonces la capacidad de adaptación y la unión que se dan cita en la amistad? A tal efecto no se requiere una identidad de pensamientos, pues es más bien la diversidad la que constituye la amistad, completando el uno aquello de lo que carece el otro, y, sin embargo, tienen que coincidir en un aspecto: han de poseer idénticos principios del entendimiento y de la moralidad, para que puedan entenderse plenamente. De no poseer principios homogéneos, el acuerdo entre unos y otros no será posible, al estar sus distintos criterios demasiado alejados entre sí. Cada uno intenta hacerse digno de la condición de amigo, cosa que puede conseguir mediante sentimientos leales, cuales son la franqueza y la confianza, a través por tanto de un comportamiento exento de malicia y mendacidad, pero que a su vez se vea acompañado de gracia, viveza y jovialidad. Todo esto nos convierte en objetos dignos de amistad. Una vez que nos hayamos hecho dignos de tal condición, encontraremos con toda seguridad a alguien que se interese por nosotros y nos elija como amigos, y se estrecharán luego los lazos de nuestra amistad gracias a una relación más íntima. Una amistad también puede terminarse, ya que los hombres no pueden adivinar las intenciones de los demás y a menudo no encuentran en ellos cuanto suponían y buscaban. En las amistades basadas en el sentido estético la amistad se desvanece porque el gusto cambia con el tiempo y se deposita en nuevos objetos que desbancan a los anteriores. La amistad cifrada en el sentimiento es rara, porque los hombres rara vez poseen principios. Cuando una amistad concluye, ello es señal de que no se trataba de una amistad basada en sentimientos. Respecto a la amistad pretérita hay que observar lo siguiente: debemos respetar el nombre de la amistad y, aunque nuestro amigo se haya convertido en enemigo, tenemos que venerar nuestra vieja amistad y no mostrarnos capaces de albergar odio. No sólo es malo en sí mismo hablar desfavorablemente de nuestro antiguo amigo, demostrando

con ello no tener ningún respeto hacia la amistad, haber obrado mal en la elección del amigo y serle ahora desagradecidos, sino que también es contrario a las reglas de la prudencia, pues aquellos a quienes hacemos tales comentarios pensarán que puede sucederles otro tanto si se hacen amigos nuestros y, enojados con nosotros, no iniciarán amistad alguna. Uno debe comportarse hacia el amigo de forma que esto no nos perjudique si se convirtiera en nuestro enemigo; no hemos de proporcionarle ningún arma contra nosotros. Ciertamente, no se debe [429-430] presuponer que el amigo puede convertirse en nuestro enemigo, pues de lo contrario no existiría confianza alguna. Mas cuando uno se entrega enteramente al amigo y le confía todos aquellos secretos que podrían menguar su felicidad, se obra de modo muy incauto, ya que podrían verse divulgados por un descuido o ser utilizados en contra nuestra si nuestro confidente se tornara un enemigo. Debemos evitar hacer esto sobre todo con los amigos irascibles, capaces de llevarnos al patíbulo en uno de sus arrebatos coléricos, aun cuando se deshicieran en disculpas tan pronto como se hubiesen aplacado.

Resta preguntarse si se puede ser amigo de cualquier hombre. La amistad universal consiste en ser un filántropo y profesar una benevolencia universal hacia todo el mundo. Ahora bien, no es posible ser amigo de todo el mundo, pues al serlo de todos, no se tiene ningún amigo en particular, cuando la amistad supone precisamente una relación especial. Sin embargo, podría decirse de algunas personas que son amigos de todo el mundo, habida cuenta de que son capaces de iniciar una amistad con cualquiera. No abundan esta clase de cosmopolitas, portadores de buenos sentimientos e inclinados a sacar el lado bueno de todas las cosas. Esa bondad de corazón coaligada con el entendimiento y el gusto configuran los rasgos de un amigo universal. Esto representa un elevado grado de perfección. Pero los hombres se hallan muy inclinados a crear relaciones especiales. La causa reside en que el hombre parte de lo particular y progresa hacia lo universal; esto constituye un impulso de la naturaleza. Sin un amigo el hombre se encuentra completamente solo. A través de la amistad se cultiva la virtud al por menor.

Acerca de la enemistad

La enemistad es algo más que una simple carencia de amistad. Si un hombre no tiene ningún amigo, de ello no se sigue sin más que sea enemigo de todo el mundo. Siempre puede tener un buen corazón, adoleciendo únicamente del don de agradar y conquistar. También puede poseer probos sentimientos y no saber simplemente cómo hacerse grato o hurtar sus defectos; una persona así difícilmente tendrá un amigo, pero eso no significa que haya de tener por ello un mal carácter. De igual modo que la amistad consiste en el afecto y la complacencia recíprocas, la enemistad [430-431] estriba en la rivalidad y un mutuo desagrado. Podemos experimentar desagrado por alguien, sin albergar por ello malevolencia alguna. Hallamos desagradable a alguien, cuando no descubrimos en él las buenas cualidades que andábamos buscando. En tal caso, no podemos tratar con él ni convertirle en nuestro amigo, pero por lo demás no albergamos malevolencia alguna hacia él; le deseamos todo lo mejor e incluso le daríamos con gusto lo que sea, con tal de que se mantuviera alejado de nosotros. La malevolencia, sin embargo, consistiría en no desearle nada bueno. Ahora bien, puesto que la enemistad se cifra en la malevolencia y el desagrado, significa hallar placer en el mal de los demás; así pues, no debemos albergar enemistad contra nadie, dado que odiar a los demás y desearles mal es algo que al ser humano le resulta aborrecible en sí mismo. El hombre sólo es digno de amor ante sus propios ojos cuando se descubre lleno de amor. También es cierto que se puede tener un enemigo sin experimentar enemistad alguna hacia él, aunque se le esquive e incluso se desee que padezca una injusticia, para que comprenda cuanto ella significa; se puede estar enfadado e irritado con él, sin convertirse por ello en enemigo suyo, lo que supondría intentar ser causa de su desdicha. Repitámoslo una vez más: no hemos de albergar una verdadera enemistad contra nadie. Desde luego, podemos odiar a quien nos ha causado algún perjuicio al divulgar nuestros secretos y se ha hecho detestable con tal proceder, mas esto no le convierte sin más en nuestro enemigo; no hemos de infligirle mal alguno en razón de su comportamiento, habida cuenta de que la enemistad entraña una intención expresa de causar daño al otro.

Un hombre pacífico es aquel que detesta toda clase de enemistad. Se puede ser amante de la paz de dos formas diferentes, ya

que cabe desear la paz interior de uno mismo, así como restablecer la concordia entre los demás. La última fórmula es, obviamente, la más generosa. No hay que confundir este sentimiento pacifista con esa indolencia que rehúye cualquier clase de conflicto por ser causa de comodidad. Tal sentimiento no tiene nada que ver con un carácter apocado, sino que tiene su origen en un buen corazón y una buena disposición de ánimo; se basa en principios y no en el temperamento.

La misantropía [339] se define como el odio a toda la humanidad en general, odio que puede ser de dos tipos, según suponga un recelo insociable por el género humano o una enemistad hacia él. El receloso se atemoriza de los hombres por considerarles potenciales enemigos suyos, pero el misántropo representa él mismo un enemigo de todos los demás. El receloso teme a los demás hombres por temperamento; al no considerarse a sí mismo demasiado bueno [431-432], se juzga como algo insignificante para ellos y, como a pesar de todo es bastante pundonoroso, se esconde de los demás rehuyéndolos. La misantropía tiene dos afluentes: el desagrado y la malevolencia. El misántropo que lo es por desagrado considera malos a todos los hombres, al no encontrar en ellos lo que buscaba, y, sin embargo, no los odia, les desea todo lo mejor, aunque le desagraden profundamente. Se trata de personas sombrías e incapaces de comprender nada relativo a la naturaleza humana. El misántropo malevolente es aquel que no se alegra del bien, sino del mal.

En torno a los deberes que nacen del derecho

En las ciencias jurídicas se determina lo que es el derecho, se indica la necesidad de las acciones basada en autoridad o coacción. La ética sin embargo muestra la necesidad de las acciones en razón

339. Para Baumgarten la *misanthropia* es lo contrario de la *amicitia generalis* (cf. *Ethica philosophica*, § 313; Ak., XXVII.2.1, 961). Cuando Kant inventaríe los vicios misantrópicos en la *Doctrina de la virtud* enumerará conceptos familiares al lector de las *Lecciones de ética*, a saber, la envidia, la ingratitud y el alegrarse por el mal ajeno (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 458 ss.). En la Refl. 1.073 nos encontramos con una curiosa disquisición entre antropofobia y misantropía (cf. Ak., XV, 477). Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 672.

de la obligación interna que nace del derecho de los demás, en tanto que no se está coaccionado a ello. En primer lugar y ante todo, hemos de prestar una especial atención al origen de los deberes y determinar a partir de qué principios han surgido. Cuando estamos obligados con alguien conforme a su derecho, no tenemos que considerar nuestra acción como fruto de la bondad o la generosidad, ni ejecutar esa acción obligatoria como si fuera fruto del amor. Lo que es deber no admite ser encasillado bajo ningún otro rótulo. Cuando se echa una mano a quien se halla en la indigencia por haber sido despojado previamente de sus pertenencias, no supondrá este acto un rasgo de generosidad, sino la bien poco meritoria compensación de lo que se le habría sustraído de antemano. En cuanto la propia constitución civil esté dispuesta de tal forma que nos permita participar en el dictado de las interdicciones[340] públicas y generales, no hemos de considerar el echar una mano a los demás como un acto benevolente y generoso, sino como una pequeña restitución de aquello de lo que le hemos privado mediante las disposiciones generales. En segundo lugar, todas las acciones y obligaciones que se basan en el derecho ajeno suponen los principales deberes para con los demás. Cualquier acción benévola sólo tiene cabida en tanto que no atente contra el derecho de otra persona, ya que de lo contrario no se verá moralmente autorizada. No puedo, por lo tanto, salvar a una familia de la miseria y dejar luego deudas al morir. No existe, pues, nada más sagrado que el derecho del prójimo.[341] La benevolencia supone en este sentido una excrecencia. Aquel que no lleva a cabo acción benevolente alguna [432-433], pero tampoco ha lesionado nunca el derecho de los demás, siempre puede ser tenido por justo y, de ser todos así, no existiría la pobreza. En cambio, quien ha practicado buenas obras durante toda su vida, pero ha zaherido el derecho de un solo hombre, no podrá borrar esta iniquidad con todas sus caridades. No obstante, los deberes basados en el derecho y en la benevolencia no son tan sublimes como los deberes para con uno mismo. Los deberes basados en el derecho de los demás no han de tener como móvil la coacción, pues en ese caso sólo los canallas acatarían tales derechos, por miedo al castigo; tampoco debe con-

340. En Menzer se lee «negociaciones».

341. «El derecho es algo sagrado que está por encima de cualquier precio, por encima de cualquier utilidad ...» (cf. *Streit d. Fak.*, Ak., VII, 87 n.).

vertirse en móvil el miedo al castigo divino, [pues nos encontraríamos en el mismo caso[342]].

Sobre la equidad[343]

La equidad constituye un derecho, pese a que no otorgue autorización alguna de coaccionar al prójimo. Si alguien ha trabajado para mí por un sueldo acordado, pero ha hecho más de lo que se le exigía, tiene sin duda derecho a reclamar una remuneración por su trabajo adicional, aunque no pueda coaccionarme a ello. Y si pretendiera deshacer el trabajo realizado, no podría hacerlo contra mi voluntad, al no tener ningún derecho a inmiscuirse en mis cosas; al tratarse de algo que no estaba convenido, carece de autoridad alguna para coaccionarme. Para que alguien se halle autorizado a coaccionarme, tal cosa debe emanar en primer lugar de su propio derecho, pero ha de basarse, además, en condiciones externas suficientes para la imputación de ese derecho, condiciones que se evidencian mediante las pruebas pertinentes. La equidad es estrictamente un derecho *coram foro interno*, mas no *coram foro externo*. En definitiva, la equidad constituye un derecho en el que no valen las razones propias de la imputación externa, si bien sus razones sean perfectamente válidas ante la conciencia.

De la inocencia

Alguien es culpable jurídicamente cuando ha realizado una acción que contraviene el derecho de una segunda persona. En cambio, para ser éticamente culpable basta haber albergado el pensamiento de perpetrar dicha acción. Cristo expresa esto claramente cuando afirma: «tan pronto como miras con deseo a una [433-434] mujer ...».[344] Por lo tanto, mientras no se corrija la intención, uno será

342. Adición de Menzer.

343. Cf. *Naturrecht Feyerabend*, Ak., XXVII.2.2, 1.329, donde la equidad es definida como un «derecho ético». En la *Doctrina del derecho* la equidad se presenta bajo el rótulo de *ius aequivocum*, junto al *ius necessitatis* (cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 233 ss.). Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 532-573.

344. Cf. Mateo, 5, 28.

éticamente culpable del delito que todavía no ha cometido sólo por no presentarse la ocasión para ello, ya que la decisión de perpetrarlo ha sido ya adoptada y únicamente las circunstancias impiden que se lleve a cabo. La pureza de intenciones nos exonera de toda culpa en el terreno de los deberes éticos. Sin esta pureza de intenciones el hombre es considerado por el tribunal moral lo mismo que si hubiese llevado a cabo la acción, tal y como ante un tribunal externo aparece como culpable de aquellas acciones a las que se ha visto abocado por las circunstancias y la ocasión, aún cuando más de uno hubiera delinquido igualmente de hallarse en idénticas circunstancias y haber sido presa de la misma tentación. Así pues, esto depende tan sólo de las circunstancias externas y no existe ninguna virtud lo suficientemente fuerte para la que no se pudiera encontrar una tentación. No conocemos bien nuestras intenciones hasta que nos encontramos bajo las circunstancias donde podemos ponerlas de manifiesto, pues incluso el peor bribón puede albergar el deseo de ser bueno y resistir a la tentación. Ahora bien, ¿quién puede decir que este o aquel han tenido la tentación de engañar a su prójimo y no lo han hecho? La inocencia moral consiste en esgrimir una pureza de intenciones en toda actuación. A menudo se vanagloria uno de ser inocente sin haber tenido que resistir tentación alguna. Hay motivos, pues, para preservarse de cualquier tentación; de ahí que Cristo haya enseñado a pedir en el padrenuestro (que se trata de una oración plenamente moral, aun cuando pidamos en ella por el pan nuestro de cada día, ya que tal petición está mucho más emparentada con la frugalidad que con inquietudes alimentarias) que no se nos deje caer en la tentación. Pues, ¿quién conoce el alcance de nuestras intenciones morales y quién ha resistido todas las pruebas? El cielo conoce mejor que nadie nuestra culpa; ¿quién puede asegurar que es moralmente inocente? Ciertamente podemos ser inocentes ante el *forum externum*, pero no ante los ojos de Dios.

Acerca de la injuria

No hay mucho que decir a este respecto, dado que concierne a los derechos de los demás. Desde luego, no cometo injusticia alguna cuando engaño o miento a quien previamente me ha engañado o mentido a mí y, sin embargo [434-435], obro mal en general con

arreglo al derecho universal de toda la humanidad. Ciertamente, el sujeto en cuestión no puede tener ninguna queja acerca de mí, pero no por ello deja de ser injusto en general lo que he hecho. Por consiguiente, no podemos vanagloriarnos en este caso de no haber cometido injusticia alguna para con los hombres, pues la verdad es que hemos obrado injustamente en términos absolutos. Una ofensa precisa de una disculpa o desagravio y, cuando esto no sea posible, ha de darse una retractación. Si uno demuestra su pena por la ofensa cometida y está afligido por ello, el suplicar perdón le honrará, a pesar de que el ofendido no se dé por satisfecho con tal actitud; suplicar perdón no supone, pues, humillación alguna.

SOBRE LA VENGANZA [345]

No hay que confundir el deseo de venganza con el deseo de justicia. Todo hombre está obligado a reafirmar sus derechos y a vigilar que no sean pisoteados por los demás. Nunca debe renunciar a este privilegio de la humanidad a tener sus derechos, debe defenderlo mientras pueda, ya que menospreciar sus derechos significa tanto como desdeñar su condición de ser humano. Por consiguiente, todos los hombres poseen un deseo de justicia, un afán por proteger sus derechos, de forma que también reclaman autoridad para dar satisfacción al derecho de otros hombres cuando éste haya sido infringido. Al enterarnos de que se ha cometido alguna injusticia contra una persona, nos indignamos y estamos ansiosos por hacer experimentar al infractor lo que significa violar el derecho de otro. Supongamos que hemos trabajado para alguien y que dicha persona no se muestra dispuesta a pagar nuestro trabajo, inventando mil y una excusas para ello; esto es algo que atañe a nuestro derecho, cosa con la que no debemos dejar jugar a nadie. Ya no se trata de una cuestión relativa a unos cuantos táleros, sino que se ve implicado nuestro derecho, algo infinitamente más valioso que cien o mil táleros. Sin embargo, cuando el deseo de justicia va más allá de lo que es necesario para defender nuestros derechos, se convierte entonces en una venganza. La venganza se ceba con una enemistad implacable que desea ardientemente causar dolor y mal a quien ha violado nues-

345. Cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 460.

tros derechos, actitud con la que precisamente dejamos de inspirar respeto alguno hacia nuestro derecho. El deseo representado por la venganza propiamente dicha es vicioso de por sí [435-436].

ACERCA DE LA MALDAD ENCUBIERTA[346]

Hay dos clases de enemigos: el traicionero y el que no lo es. El enemigo adulador, taimado y pérfido aparece como mucho más infame que quien muestra abiertamente sus cartas, pues aun cuando la maldad de este último se halle también asociada con la violencia, uno puede precaverse contra ella, mientras que no puede hacer nada contra la perfidia; la perfidia destruye la confianza en los hombres, mientras que la enemistad manifiesta no lo hace así. Podemos confiar en aquel que se declara abiertamente como nuestro enemigo, pero si la maldad pérfida y traicionera se universalizase, desaparecería todo tipo de confianza. La maldad encubierta merece incluso mayor desprecio que la violenta, ya que la primera carece de valor alguno, es infame y no entraña nada bueno en sí misma. A la maldad no encubierta puede llegar a despojársele de su excesiva crueldad, pero la pérfida es un caso perdido que no deja resquicio alguno para el bien.

EN TORNO A LOS CELOS Y SUS DOS COROLARIOS: LA RIVALIDAD Y LA ENVIDIA[347]

Los hombres tienen dos maneras de valorarse, según se comparen con la idea de perfección o en relación con los demás. Si uno se valora de acuerdo con la idea de perfección, encuentra en ésta una magnífica piedra de toque; en cambio, si se valora sirviéndose de la comparación con los demás, los resultados así obtenidos pueden llegar a ser los contrarios de la valoración realizada conforme a la idea de perfección, pues todo depende aquí de cuál sea la condición de aquellos con los que uno se compara. Cuando uno se compara con la idea de perfección, siempre queda muy rezagado con respecto

346. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 687.
347. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 328 (Ak., XXVII.2.1, 966).

a ella y tiene que afanarse mucho para asemejarse a la misma, mientras que si se compara con los demás puede decidir poseer un gran valor, en la medida en que aquellos con quienes se compara pueden ser unos consumados canallas. Los hombres prefieren compararse con los demás y valorarse conforme a ello, pues de esa comparación obtienen un resultado mucho más favorable. Incluso eligen siempre los peores en vez de los mejores de entre aquellos con los que quieren compararse, ya que de esta forma pueden descollar mejor. Si se comparan con personas que poseen mayor valor, el resultado de su autovaloración será desfavorable. En estas circunstancias quedan únicamente dos maneras de igualarse con la [436-437] perfección de los demás, o bien intento conseguir para mí la perfección que el otro posee, o bien trato de rebajar su perfección. Así pues, o incremento mi perfección o disminuyo la perfección de los demás, de modo que yo aparezca en todo momento como *superior*. Ahora bien, como esto último es lo más cómodo, los hombres prefieren rebajar la perfección de los demás antes que elevar la suya. Éste es el origen de los celos. Cuando los hombres se comparan con los demás y encuentran en el prójimo perfecciones, se ponen celosos por cada perfección descubierta en los otros e intentan rebajarlas para que sobresalgan las suyas. Éstos son los celos envidiosos. Pero si trato de aumentar mis perfecciones de forma que se asemejen a las de otro, se trata entonces de una emulación. Los celos constituyen, pues, un género formado por dos especies: celos envidiosos y celos emuladores. Siendo así que los celos emuladores entrañan un esfuerzo mucho mayor, es natural que los hombres sucumban ante los celos envidiosos.

En virtud de esto, los padres tienen que procurar en la educación de sus hijos[348] no encaminarlos hacia las buenas acciones mediante la emulación de los demás, pues a causa de esto surgen en los niños celos envidiosos y llegan a sentir antipatía por aquel que se les ha presentado como modelo en la emulación, a quien después intentarán ponerle la zancadilla. Por eso, cuando la madre dice: «Mira, hijo, cómo es tu vecino Fritz, lo bien que se comporta y cuán aplicado es», el hijo no puede por menos que tomar ojeriza a su vecino Fritz, pensando: «si no existiera, no se me compararía con él y yo sería el mejor». El niño se afanará sin duda por obtener las

348. Cf. *Pädagogik*, Ak., IX, 491 y *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 299-230.

mismas perfecciones que tiene el hijo de los vecinos, pero como esto es muy difícil, termina por sucumbir a la envidia. Por consiguiente, ha de recomendarse el bien a los niños en y por sí mismo; los demás pueden ser mejores o peores, pues no es éste el motivo que ha de inducirnos a ser mejores. Así, de la misma manera que la madre puede decir: «Mira, ése es mejor que tú», el hijo podría responderle: «Sí, ése es ciertamente mejor que yo, pero hay otros muchos que son bastante peores», ya que si las comparaciones me conciernen en un sentido habrían de serme aplicables igualmente en los demás. Estos son errores educativos que acaban por convertirse en costumbres muy arraigadas. Por su causa cultivan los padres unos [437-438] celos que presuponen en sus hijos cuando les presentan a cualquier otro como modelo, dado que de lo contrario los niños podrían mostrarse enteramente indiferentes hacia los demás. La envidia surge porque toman el segundo camino, al ser más fácil destruir las perfecciones de los demás que elevar las suyas propias. En verdad los celos nos son connaturales, pero esto no nos autoriza en absoluto a que los cultivemos, sino que sólo constituyen un *subsidium*, un móvil instintivo, cuando todavía no existe ninguna máxima de la razón, siendo así que en cuanto poseamos dichas máximas hemos de poner coto a los celos mediante la razón. En el plano de la actividad, al hombre le son dados muchos móviles, tales como la ambición y otros por el estilo, y entre ellos se cuenta el de los celos. Pero tan pronto como domina la razón, tenemos que intentar perfeccionarnos, no porque los demás nos aventajen, sino por la perfección misma. Entonces tienen que desaparecer esos móviles y predominar en su lugar la razón. Los celos imperan sobre todo entre personas de posición y oficio semejantes, como es el caso de los comerciantes, cundiendo especialmente entre las personas muy versadas en un quehacer determinado, nivel en el que se da una lucha encarnizada por la primacía. De otro lado, las mujeres sienten celos entre ellas a causa de los varones.

La rivalidad surge cuando uno se halla descontento por la superioridad de los demás; nos sentimos muy abatidos por la suerte del prójimo y por eso le envidiamos. La envidia se traduce en estar descontentos con el hecho de que a otro le haya tocado ser dichoso y consiste en desear la imperfección e infelicidad a los demás, no para que nosotros seamos perfectos y felices por ello, sino porque sólo así podemos ser dichosos y perfectos. Presa de la envidia, el

hombre trata de ser feliz de forma que todos a su alrededor sean infelices, cifrando la quintaesencia de la felicidad en un disfrute exclusivo de la misma, así como en que todos los demás sean desdichados. Esta es la envidia a la que más tarde calificaremos de diabólica. La rivalidad es algo más natural, aunque tampoco haya que darla por buena. Incluso las personas de buen talante pueden padecer este síndrome de la rivalidad; así por ejemplo, cuando uno se halla sumido en el descontento y todos los demás están alegres, se les envidia su estado de ánimo, pues al estar descontentos se nos hace cuesta arriba que todos se hallen alegres a nuestro alrededor. Si sólo tengo un mal sustento para comer y todos los demás disponen de exquisitos manjares, este agravio comparativo me mortifica y suscita mi envidia; mas si en toda la ciudad nadie dispone de nada mejor que yo para comer, entonces me doy por satisfecho. La muerte se hace soportable porque todos los hombres tienen que morir [438-439], pero si todos los demás pudieran seguir viviendo y únicamente yo debiese morir, me resultaría completamente intolerable. Nos situamos en la relación de las cosas entre sí y no en las cosas mismas. Somos envidiosos porque otros son más felices que nosotros. Sin embargo, cuando un alma bondadosa es feliz y está alegre, desea que todos sean igualmente felices y estén alegres en el mundo entero, ya que no encuentra lugar para la envidia. El disfavor estriba en no conceder a otra persona ni siquiera aquello que no deseamos nosotros mismos. Y si bien esto representa una maldad por parte del ánimo, no llega a ser envidia, pues aunque no conceda a otro aquello de mi propiedad que no necesito, negando su disfrute a los demás, tampoco envidio la propiedad ajena. En la naturaleza de la rivalidad humana se encuentra ya lo que podría llegar a ser envidia, pero todavía no es tal. Por lo general estamos muy predispuestos a escuchar con cierto regocijo el relato de las desgracias ajenas como —pongamos por caso— la ruina de un millonario y, aunque no manifestemos ninguna complacencia por ello, lo cierto es que un hecho semejante nos causa algún agrado. De igual modo que cuando, en medio de una tormenta, mientras nos hallamos cómodamente instalados ante nuestra mesa camilla al calor del brasero, mencionamos a alguien que se halla de viaje o en el mar con semejante temporal, saboreamos mucho mejor nuestra suerte y se incrementa con ello la comodidad de que disfrutamos. La rivalidad, pues, forma parte de nuestra naturaleza, aunque todavía no llegue a ser envidia.

Los tres vicios que podemos considerar aquí conjuntamente como compendio de los vicios más infames y maliciosos son éstos: la ingratitud, la envidia y el alegrarse por el mal ajeno. Cuando cualquiera de ellos alcanza su cota más elevada se convierte en un vicio demoníaco. Todos los hombres se avergüenzan por los favores recibidos, puesto que uno queda obligado por ellos y quien los ha dispensado puede esperar contraprestaciones por parte del que los ha recibido. De ahí que todos se avergüencen de quedar en deuda por algo; ésta es la razón por la que un hombre noble de espíritu no aceptará favores: para no quedar en deuda y no contraer las obligaciones que de ello se desprenden. Esto configura una predisposición hacia la ingratitud cuando la persona que ha sacado provecho de los favores es orgullosa y egoísta a un tiempo, pues se avergüenza de quedar obligada a otro a causa de su orgullo, mientras que en razón de su egoísmo pretende no procurar contraprestación alguna a su benefactor, por lo que se torna arrogante e ingrata. Cuando la ingratitud adquiere tales proporciones que ya no puede soportar a su benefactor, convirtiéndose en su enemigo, cobra la entidad de vicio demoníaco, dado que no concuerda con la naturaleza humana odiar y perseguir a quien [439-440] nos ha dispensado un favor y puesto que se causaría asimismo un daño irreparable si todos los hombres se desalentaran ante cualquier tipo de benevolencia, haciéndose misántropos, porque intuyen que acabarían siendo maltratados por ello. El segundo vicio es la envidia, que resulta extremadamente odiosa, pues con ella el hombre no sólo pretende ser feliz, sino ser el único que sea dichoso. Desea disfrutar su felicidad de tal forma que en su entorno cunda la infelicidad y sólo entonces puede sentirse verdaderamente satisfecho en su felicidad. El envidioso pretende aniquilar de esta forma la felicidad en el mundo entero y por esto es una criatura insoportable. El tercer tipo de maldad diabólica es el alegrarse del mal ajeno, esto es, el encontrar un placer inmediato en la desgracia del prójimo, como regocijarse, por ejemplo, con las desavenencias de una pareja. Aquí hemos de tener por norma el no trasladar a nadie cualquier cosa desfavorable que otro nos haya contado acerca de él —a menos que mi silencio le origine males mayores—, pues si hablo creo unas hostilidades que inquietan al interesado, cosa que no habría sucedido de haber guardado silencio, y me comporto además de forma desleal con aquel que me había hecho esa confidencia. Nuestra única preocupación ha de ser comportarnos

como es debido, sin importarnos en absoluto lo que digan los demás, ya que no debo desmentir sus comentarios con mis palabras, sino con mi conducta, como decía Sócrates: hemos de comportarnos de tal forma que la gente no crea cuanto se dice en detrimento nuestro. Estos tres vicios, la ingratitud (*ingratitudo qualificata*),[349] la envidia y el alegrarse del mal ajeno, son vicios demoníacos porque muestran una inclinación inmediata hacia el mal. Es humano y natural que el hombre tenga una inclinación mediata hacia el mal; así por ejemplo, el avaro quiere acaparar todo para sí, mas sin experimentar placer alguno cuando el prójimo no posee nada en absoluto. Por consiguiente, existen vicios que son malos inmediatamente y otros que lo son de forma indirecta. Los tres vicios que acabamos de examinar son del primer tipo.

Queda por resolver si en el alma humana existe una inclinación inmediata hacia el mal y, por lo tanto, una inclinación al vicio demoníaco. Denominamos «demoníaco» al vicio cuando los hombres llevan el mal tan lejos que sobrepasa el límite de la naturaleza humana, tal y como se denomina «angélico» al bien que transciende la naturaleza de los hombres. Tomamos al cielo como punto de referencia de toda felicidad, al infierno como correlato del mal y a la tierra como punto intermedio entre ambos extremos. Sin embargo, es de suponer que no tiene lugar en la naturaleza [440-441] del alma humana una inclinación inmediata al mal, sino que sólo se trata de un mal indirecto. El hombre no puede ser tan ingrato que llegue incluso a odiar al prójimo; únicamente es demasiado orgulloso para mostrarse agradecido; por lo demás le desea todo tipo de felicidad, aunque prefiera mantenerse alejado de él. Tampoco se alegra uno inmediatamente por el mal ajeno,[350] sino que uno se alegra, por ejemplo, de que otro llegue a ser infeliz si éste era antes engreído, rico y egoísta, dado que los hombres son partidarios de conseguir la igualdad. Por lo tanto, el hombre no tiene ninguna inclinación inmediata hacia el mal en cuanto tal, sino sólo una inclinación mediata a ello. No obstante, la alegría basada en el mal ajeno se manifiesta a menudo con más intensidad en la juventud. Por eso los niños acostumbran, por ejemplo, a pinchar inopinadamente con una aguja, por pura diversión, sin pensar en que su víctima sentirá dolor, como cuando atena-

349. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 331 (Ak., XXVII.2.1, 967).
350. Cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 459.

zan la cola de un perro o un gato. Puesto que se ve de antemano a dónde conducen tales tendencias, hay que tomar medidas preventivas contra ellas. Es ésta una especie de feroz animalidad que el hombre posee y es incapaz de dominar, desconociéndose el origen de la misma, pues no podemos aducir ningún fundamento para algunas cualidades. Así, existen animales que tienen la propensión de robarlo todo sin hacer uso de ello y parece como si el hombre hubiera retenido esa propensión animal.

Por lo que respecta a la ingratitud en particular podemos observar lo siguiente: ayudar a alguien cuando se halla en la indigencia constituye una obra de caridad, socorrerle en sus necesidades supone benevolencia y procurarle comodidades representa un acto de cortesía. Podemos recibir un favor por parte de otro, aunque ello no le cueste demasiado. Nuestro agradecimiento por el favor recibido estará en proporción al grado de benevolencia que le haya impulsado a dispensarlo, pues acomodamos nuestra gratitud al esfuerzo que le ha costado al otro otorgarnos el favor; no sólo agradecemos el favor que hemos recibido, sino también la buena intención del otro para con nosotros. La gratitud puede tener dos orígenes diferentes: el deber y la inclinación. Procede del deber cuando no nos conmovemos por la bondad del prójimo, sino porque comprendemos que conviene ser agradecido, y esto no por tener un corazón agradecido, sino porque poseemos principios de gratitud. Somos agradecidos por inclinación en la medida en que experimentamos un amor recíproco. Nuestro entendimiento padece una [441-442] debilidad que percibimos muy a menudo, dicha debilidad consiste en dar por condición de las cosas mismas lo que no es sino una condición de nuestro entendimiento. En este sentido, no valoramos la fuerza más que a partir de los obstáculos que se le oponen e, igualmente, tampoco podemos calibrar el grado de la benevolencia ajena sino en proporción de los obstáculos por ella superados. Por eso no podemos comprender en absoluto la benevolencia y el amor de un ser que no encuentra en su camino ningún tipo de dificultades, cual es el caso de Dios, a quien no le supone ningún esfuerzo hacer el bien, de modo que el agradecimiento no pasa aquí de ser una mera lisonja. Tal es el modo natural de pensar por parte del hombre. El ser humano puede temer muy fácilmente a Dios, pero no le resulta tan sencillo amarlo por inclinación, puesto que le considera como un ser cuya bondad surge de la mayor sobreabundancia y a quien nada le

impide hacernos el bien. Esto no ha de servir para afirmar que los hombres deben actuar de esta forma, significa más bien que el corazón humano piensa realmente así. Ésta es la razón de que algunos pueblos se representen a la divinidad como algo desfavorable y sostengan que los dioses se muestran reacios a otorgar su benevolencia, y los hombres deben obtener su favor por medio de plegarias y cubriendo los altares con víctimas propiciatorias, aun cuando reconozcan que a Dios no le costaría nada concederles su ayuda. Con todo, ésta es la actitud natural del corazón humano. Sólo cuando recurrimos al auxilio de la razón comprendemos que la bondad divina es de un grado superior, al deber ser bondadoso con unos seres que tan indignos son de ello. Este razonamiento nos puede ayudar a comprender mejor las cosas. No debemos gratitud a Dios por mor de la inclinación, sino por deber, dado que Dios es un ser completamente diferente a nosotros y no puede ser objeto de nuestras inclinaciones.

Tenemos que abstenernos de aceptar favores, a menos que sea bajo estas dos condiciones: en primer lugar, por extrema necesidad y, segundo, porque tengamos una gran confianza en nuestro bienhechor —quien deja de ser nuestro amigo para convertirse en nuestro benefactor— [de modo que no contraigamos por ello ningún tipo de obligación [351]]. Sin embargo, aceptar indiscriminadamente favores, así como andar buscándolos en todo momento, es innoble y propio de un espíritu ramplón, pues con ello quedamos obligados a nuestro benefactor. Ahora bien, si uno se encuentra en un grave apuro, debe renunciar a su propia estima y aceptar la ayuda que solicita su imperiosa necesidad, al igual que cuando esté convencido de no contraer obligación alguna con su bienhechor. Por lo demás, siempre es preferible privarse de algo que aceptar favores, ya que éstos se convierten en una deuda que nunca será saldada, pues aunque diese a mi benefactor cincuenta [352] veces más de lo que él me ha dado no quedaríamos en paz por ello, puesto que él me ha dispensado un favor al que no estaba obligado y me lo ha prestado en primer lugar; si a pesar de todo le devolviese [442-443] cincuenta veces lo que me ha dado, lo haría sólo para corresponder a su favor y para pagar mi deuda, pero nunca podré tomarle la delantera, pues él siempre que-

351. El pasaje intercalado entre corchetes no figura en el texto de Collins.
352. La versión de Menzer se conforma con «diez veces».

dará como el primero que me dispensó un favor. El benefactor puede imponer su buena obra al prójimo como una deuda o como una expresión de su deber. Si hace que el receptor se sienta deudor suyo, hiere con ello su orgullo y merma su gratitud; para evitar la ingratitud, ha de pensar haber ejercido un deber humano y no cargar esto en la cuenta del otro como una deuda haciéndole pensar que debe corresponder de alguna manera. No obstante, el receptor tiene que tomar por su parte ese favor como una obligación y estar agradecido a su benefactor; éstas son las condiciones idóneas para que tengan lugar los favores. Un hombre que piense correctamente y tenga la cabeza sobre los hombros no acepta jamás la bondad ajena ni mucho menos favor alguno. Los sentimientos de gratitud son muy dignos de estima, tales gestos provocan que se nos salten las lágrimas cuando los presenciamos en una representación teatral; pero las intenciones generosas resultan más conmovedoras todavía. La ingratitud nos deja estupefactos y la detestamos aun cuando no esté dirigida contra nosotros, nos indigna hasta tal punto que desearíamos intervenir. Esta actitud obedece al hecho de que la ingratitud denigra el valor de la generosidad.

La envidia no consiste en que uno desee ser especialmente feliz, como ocurre con la rivalidad, sino en la pretensión de ser el único que sea feliz. Este es el aspecto más irritante de la envidia; ¿por qué no pueden ser también felices los demás cuando yo lo soy? La envidia alcanza las manifestaciones más excéntricas; veamos un ejemplo de ello acaecido en Holanda. Los holandeses, que son en general una nación envidiosa,[353] llegaron a cotizar en cierta ocasión los tulipanes a cien florines la pieza; un rico comerciante poseía ya uno de los mejores y más raros ejemplares, pero en cuanto fue informado de que otra persona poseía uno igual se lo compró por doscientos[354] florines, para pisotearlo después mientras decía: «¿qué voy a hacer con él si ya tengo uno?, sólo lo quería para que nadie excepto yo poseyera un ejemplar idéntico». Y otro tanto ocurre con respecto a la felicidad.

353. Los juicios de Kant sobre la nación holandesa son bien variopintos; cf., por ejemplo, *Beobachtungen* ..., Ak., II, 43 y 248; *Anthropologie*, Ak., VII, 312 n., Refls. 1.357 y 1.363 (Ak., XV, 592 y 594, respectivamente), así como *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 22.

354. Según el texto de Menzer la operación habría costado nada menos que dos mil florines.

Con el alegrarse por el mal ajeno acontece algo diferente; este tipo de personas pueden reír mientras otros lloran, experimentan placer cuando otro sufre. La crueldad consiste en hacer desdichados a los demás, y se convierte en ferocidad cuando llega a producir dolor físico; ambas cosas son verdaderamente inhumanas, en tanto que la piedad y la compasión son rasgos específicamente humanos, puesto que diferencian al hombre de los animales. Es difícil explicar cómo puede gestarse una acción cruel. Probablemente proceda de la representación [443-444] que uno se hace sobre la maldad de los demás, de forma que llega a experimentar odio por ellos. Aquellos hombres que creen ser odiados por los demás experimentan un odio recíproco hacia éstos, aunque les hayan cobrado aversión por causas justificadas. Pues cuando un hombre se convierte en objeto de odio a causa de su egoísmo y otros vicios, sabiendo que los demás le odian por ello aunque no haya cometido iniquidad alguna en su contra, procura devolverles el odio que sienten por él. Por eso los reyes suelen ser muy crueles, sabedores como son de que sus súbditos les odian. Es lo mismo que sucede cuando alguien le devuelve a otro su amor porque se sabe amado por éste; generalmente se ama y se odia por mor de la reciprocidad. Uno debe guardarse de ser odiado por los demás por causa suya, pues de lo contrario experimentará un odio recíproco hacia ellos. Con todo, el odio inquieta más al que lo profesa que a quien lo padece.

SOBRE LOS DEBERES ÉTICOS PARA CON LOS DEMÁS ATENDIENDO ESPECIALMENTE AL DE LA VERACIDAD [355]

Manifestar las intenciones constituye la base principal de cualquier tipo de asociación humana y por eso es tan importante que cada cual sea sincero al comunicar sus pensamientos, ya que sin este supuesto el trato social pierde todo su valor. Sólo se puede juzgar lo que el otro piensa a partir de sus declaraciones, las cuales han de ser fiel expresión de sus pensamientos, pues sin ese presupuesto no cabe instaurar sociedad humana alguna. La congregación en cuan-

355. Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, Ak., XXVII.1, 231 y *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 429 y ss.; cf. asimismo el concepto de *pactum validum* en Baumgarten (*Ethica philosophica*, § 347; Ak., XXVII.2.1, 972).

to tal representa únicamente la segunda condición de la sociedad. Pero el mentiroso disuelve esa congregación y es despreciado por ello, ya que la mentira incapacita al hombre para sacar nada bueno del diálogo con su prójimo. El hombre tiene cierta tendencia a mantener una actitud reservada y a simular. La reserva constituye la *dissimulatio* y el aparentar la *simulatio*. El hombre se muestra reservado respecto a sus debilidades y faltas, al igual que puede simular y adoptar una determinada pose. Esa inclinación a retraerse y a ocultarse tiene su fundamento en la cautela, la cual no quiere que el hombre sea totalmente franco por estar plagado de defectos; precisamente porque poseemos muchas características y albergamos innumerables deseos que pueden resultar inadmisibles a los demás, no gustamos de presentar ante sus ojos esa vertiente nuestra de insensatez, tan digna de odio. Pues podría ocurrir que los hombres se acostumbren a las [444-445] malas cualidades al descubrirlas en todos y cada uno. En virtud de esto, nos comportamos de tal forma que, por un lado, procuramos disimular nuestros defectos y, por otra parte, adoptamos otra apariencia y poseemos el arte de mostrarnos de manera diferente a como realmente somos; por consiguiente, los otros hombres no aprecian de nuestros defectos y debilidades nada más que esa apariencia fruto de la simulación, habituándonos a abrigar unos sentimientos que dan de lado al buen comportamiento. Por eso, ningún hombre es auténticamente sincero. Si —como exigía Momo—[356] Júpiter hubiera colocado una ventana en el corazón de cada hombre para que se pudieran conocer sus intenciones, los hombres deberían estar mejor constituidos y poseer buenos principios, dado que si todos los hombres fueran buenos, no le estaría permitido a ninguno

356. «Dicen que Zeus, Poseidón y Atenea tuvieron una disputa a propósito de quién era capaz de crear una cosa bella. Crea Zeus al hombre, el más notable de los animales, Palas una casa para los hombres y Poseidón por su parte un toro. Momo fue elegido juez por ellos, ya que todavía vivía entre los dioses. Como éste parece haber nacido para odiar a todos empezó por criticar en el toro el que no estuviesen los cuernos debajo de los ojos para que pudiese ver en donde golpeaba; del hombre que no tuviese unas puertas o que no se le pudiese abrir el pecho para que fuese visible al prójimo lo que maquinaba, y en cuanto a la casa que no tuviese ruedas de hierro en los cimientos y no pudiese cambiar de lugar juntamente con sus dueños cuando éstos estuvieran de viaje» (*Fábulas de Babrio*, núm. 59; cf. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio* —ed. de P. Bádenas de La Peña y J. López Facal—, Ed. Gredos, Madrid, 1978, p. 334).

ser reservado; mas al no ser esto así hemos de cerrar las contraventanas. De la misma manera que la sociedad queda relegada a una determinada parte de la casa y no mostramos a nadie el escondrijo del dormitorio donde guardamos nuestros orinales —aunque todos sepan que poseemos tales utensilios al igual que ellos—, ya que de ser habitual este tipo de familiaridad se echaría a perder el buen gusto, de igual modo —decíamos— ocultamos nuestras faltas, intentando adoptar una apariencia que las encubra y camuflamos nuestro recelo con la cortesía. Nos habituamos a la cortesía únicamente porque somos desconfiados, pero a la postre esto se convierte en algo inherente a nosotros y se da con ello un aparente buen ejemplo; de no ser así, todos nos volveríamos negligentes al no encontrar a nadie que fuese mejor que nosotros. Por consiguiente, ese esfuerzo por adoptar una apariencia es lo que, al fin y al cabo, hace que seamos realmente así. Si todos los hombres fuesen buenos, podrían ser sinceros, mas no son así las cosas. La actitud reservada consiste en no manifestar las propias intenciones, cosa que puede ponerse en práctica guardando un silencio absoluto. Ésta es la manera más lacónica y contundente de ser reservados, pero supone una privación del trato social y despoja al hombre del placer de trabar relaciones; quienes guardan eterno silencio no sólo están de más en la sociedad, sino que llegan a hacerse sospechosos, al sentirse los otros como vigilados por ellos. Cuando se le pregunta a alguien su opinión acerca de un asunto y éste da la callada por respuesta, su silencio se interpreta como algo desfavorable, al suponer que sí contestaría en el caso de ser su juicio positivo. Como el silencio siempre traiciona, no es ni siquiera conforme a la prudencia el ser reservado, y cabe mostrarse prudentemente reservado sin necesidad de guardar silencio. Para mantener esta actitud reservada concorde con la prudencia se [445-446] requiere cierta reflexión, ya que uno debe opinar y hablar sobre todo excepto acerca de aquello sobre lo cual quiere mostrarse reservado. El silencio es algo completamente distinto a la discreción. Puedo guardarme para mí algo que no tengo ninguna inclinación a manifestar, como ocurre con mis delitos, dado que la naturaleza no me impulsa lo más mínimo a revelarlos; por eso cada cual tiene sus secretos y puede guardarlos fácilmente, si bien existen algunos asuntos sobre los que mostrarse reservado requiere un mayor esfuerzo. Es propio de los secretos que intenten divulgarse y por ello hace falta un esfuerzo mayor para no revelarlos, lo que se logra mediante el

silencio. Los secretos representan siempre *deposita* de otra persona que no debo dejar a merced de un tercero. Sin embargo, los hombres tienen afición por los cotilleos, y los secretos suelen servir para amenizar sus conversaciones; toda confidencia se interpreta como una especie de regalo. ¿Cómo se puede guardar un secreto? Las personas que no son muy habladoras pueden guardar bien los secretos, pero todavía lo saben hacer mejor quienes son tan comunicativos como prudentes, pues éstos siempre encuentran la manera de contar cualquier otra cosa en su lugar, y son más difíciles de sonsacar que los primeros. El mutismo práctico es el extremo opuesto al de la locuacidad; constituye el primero un defecto masculino tal y como la segunda es más propia de las féminas. Cierto autor sostiene que las mujeres son algo más parlanchinas porque se les ha confiado la educación de los niños pequeños,[357] los cuales aprenden pronto a hablar gracias a su locuacidad, ya que éstas se pasan todo el día hablando con ellos; desde luego, con los hombres no aprenderían tan pronto. El mutismo es detestable por la altivez que esgrimen quienes lo practican. Y, de otro lado, la locuacidad es un rasgo que resulta despreciable en los hombres porque merma sus energías. Hasta ahora nos hemos ocupado de analizar estas cuestiones desde un punto de vista pragmático. Pasemos ahora a considerar algo más importante.

Cuando un hombre manifiesta el deseo de revelar sus intenciones, ¿debe llegar hasta el fondo o puede todavía mantener algún tipo de reserva? Cuando anuncie que va a revelar sus intenciones y, en lugar de eso, haga una falsa declaración, incurrirá en un *falsiloquium*.[358] Éste también puede tener lugar incluso cuando el otro no pueda presumir que yo estoy expresando mis intenciones. Es posible engañar a alguien sin decirle nada en absoluto. Pues puedo simular algo [446-447] a partir de lo cual otra persona saque las conclusiones que yo quiero sin llegar a mentirle por ello, habida cuenta de que no posee derecho alguno a exigirme una declaración acerca de mis intenciones, siempre y cuando no le haya prometido

357. Según Lehmann se trataría del mismo autor mentado en la *Anthropologie Dohna* (legajo 336), donde tras exponer la reflexión citada se le atribuye el siguiente aserto: «Por eso Cristo se apresuró a presentarse ante mujeres, con objeto de que la noticia sobre su resurrección se divulgara cuanto antes».

358. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 344 (Ak., XXVII.2.1, 971); cf. asimismo *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 604.

previamente que iba a revelar mis propósitos; esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando hago las maletas y los demás piensan que me marcho de viaje. Tal fue la táctica empleada por el célebre Law,[359] quien después de tanto construir se marchó cuando menos lo esperaban todos. Con todo, también puedo incurrir en un *falsiloquium* cuando albergo el propósito de ocultar mis intenciones a otro que pueda presumirlo así al proyectar él mismo hacer un mal uso de mi verdad; de este modo, si un enemigo me atenaza por el cuello y me pregunta dónde tengo el dinero, en tal caso puedo encubrir mis pensamientos, ya que él pretende hacer un mal uso de la verdad. Esto no llega a ser *mendacium*, pues el otro sabe que disimularé mis pensamientos y que tampoco tiene derecho alguno a exigirme la verdad. Ahora bien, en el supuesto de que yo haya anunciado la pretensión de revelar mis intenciones y el otro sea perfectamente consciente de que no tiene ningún derecho a exigirme tal cosa por ser él mismo un embustero, cabe preguntarse: ¿soy un mentiroso? Cuando engaño a quien me ha embaucado previamente, es cierto que no cometo ninguna clase de injusticia para con esa persona, la cual a su vez no puede quejarse de mi proceder, pero no es menos cierto que a pesar de todo soy un mentiroso, porque con ello he socavado el derecho de toda la humanidad. Por consiguiente, un *falsiloquium* puede ser también *mendacium* —una mentira—, especialmente cuando contraviene el derecho de otro ser humano. No cometo injusticia alguna pagando con la misma moneda a quien me ha mentido siempre, pero sin embargo sí actúo en contra del derecho más elemental de toda la humanidad, pues socavo los cimientos que sirven de base a cualquier tipo de asociación humana, contraviniendo con ello el derecho de toda la humanidad.[360] Por lo tanto, si

359. Se trata del financiero escocés John Law (1671-1729), quien tuvo en sus manos la vida económica de Francia y utilizó ese colosal poder para introducir reformas en todas las esferas. Antes de naturalizarse como ciudadano francés y ser nombrado inspector general había fundado la Compañía de Occidente —que luego se transformó en la Compañía de Indias—, la cual monopolizaba el comercio con Luisiana. Según Menzer, Kant estaría refiriéndose precisamente a una conocida anécdota relacionada con sus empresas en el Mississipí, a la que también alude en su correspondencia (cf. Ak., X, 164 y Ak., XIII, 651).

360. Éste es el razonamiento que sirve de base al controvertido opúsculo «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía» (cf. nuestro estudio introductorio al mismo en I. Kant, *Teoría y práctica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXV-XXXV).

un Estado ha quebrado una vez la paz, no cabe que otro haga lo mismo como represalia, pues en tal caso no quedaría a salvo paz alguna. Así pues, no deja de ser una mentira aquello que no contraviene el derecho de una persona determinada, porque pese a todo se trata de algo que es contrario al derecho de toda la humanidad. Cuando alguien inventa falsas noticias, no juega con ello una mala pasada a nadie en particular, sino a la humanidad en su conjunto, puesto que de universalizarse su comportamiento se frustraría el deseo de saber que es común a todos los hombres, ya que sólo existen dos formas [447-448] de aumentar el caudal de mis conocimientos aparte de la especulación: la experiencia y lo que los demás me refieren, y dado que uno es incapaz de experimentarlo todo por sí mismo, no podría satisfacer su afán de saber en el caso de que los relatos ajenos pudieran resultar ser falsos. Por esta razón, una mentira (*mendacium*) es un *falsiloquium in praejudicium humanitatis*, aun cuando no sea contrario a un determinado *jus quaesitum* de otra persona. Jurídicamente la *mendacium* es un *falsiloquium in praejudicium alterius* —en este orden de cosas no podía ser de otra manera—, pero considerada moralmente se trata de un *falsiloquium in praejudicium humanitatis*. No toda falsedad es una mentira; lo es sólo cuando uno ha declarado expresamente que quiere dar a entender al otro su propósito. La mentira es algo condenable y digno de desprecio, pues una vez que hemos declarado manifestar al otro nuestra intención, rompemos el pacto si no lo hacemos así y conculcamos con ello el derecho de toda la humanidad. Mas si quisiéramos permanecer fieles en todos los casos a la exactitud de la verdad, quedaríamos con frecuencia a merced de la maldad de quienes pretendan hacer un mal uso de nuestra sinceridad. Si todos los hombres fueran bienintencionados, no sólo sería un deber el no mentir, sino que nadie querría hacerlo al no conseguir absolutamente nada con ello. Sin embargo, tal y como son los hombres actualmente, es cierto que se corre a menudo peligro observando escrupulosamente la verdad y por ello se ha forjado el concepto de mentira en caso de necesidad, el cual constituye un punto muy delicado para un filósofo moral. Pues si se pudieran justificar el robo, el asesinato y la mentira por mor de la necesidad, el caso de necesidad vendría a sustituir a toda la moralidad, y quedaría a juicio de cada cual estipular qué haya de considerarse como un caso de necesidad y, al no existir un criterio preciso para determinar esto, se tornan inseguras las reglas morales.

Supongamos que al preguntarme alguien: «¿llevas dinero encima?», de no responder, infiriera de mi actitud que lo llevo, si contestase afirmativamente, me lo quitara y, respondiendo que no, mintiese; ¿qué debo hacer en este caso? En cuanto me vea coaccionado a contestar por la fuerza, sepa que se va a hacer un uso impropio de mi testimonio y no me quepa escudarme en el silencio, la mentira aparece como una defensa; en una declaración obtenida bajo amenaza y de la cual se hará un mal uso estoy autorizado a defenderme, pues no existe ninguna diferencia entre que se consiga con malas artes mi confesión o mi dinero. Por lo tanto, el único caso en que está justificado mentir por necesidad se produce cuando me veo coaccionado a declarar y [448-449] estoy asimismo convencido de que mi interlocutor quiere hacer un uso impropio de mi declaración.[361] La cuestión es si una mentira que no interesa ni perjudica a nadie puede ser considerada como tal. La respuesta es afirmativa en cuanto que, una vez anunciado que voy a declarar mis intenciones, no lo haga así, pues aunque con ello no actúe *in praejudicium* de un hombre determinado, sí lo hago en cambio *in praejudicium* de la humanidad. Existen además mentiras por las que se engaña al prójimo. El engaño supone una falsa promesa. La deslealtad consiste en prometer algo con veracidad, pero sin llegar a cumplirlo hasta el punto en que sería satisfactorio. Una falta promesa, sin embargo, representa una ofensa para su depositario y, aunque no siempre sea una ofensa, es en todo caso algo indigno; *v.g.*, si prometo a alguien regalarle una botella de vino y acto seguido me tomo a risa el asunto, esto constituye de por sí un engaño, pues aunque el otro no tenga ciertamente ningún derecho a exigirme ese regalo ya formaba, idealmente, parte de su [362] patrimonio.

La *reservatio mentalis* es una forma de disimulo y la *aequivocatio* de simulación.[363] La *aequivocatio* es lícita para acallar al otro y contentarle, con objeto de impedirle que siga intentando obtener la verdad de nosotros, al hacerle ver que no podemos decirle la verdad y tampoco queremos mentirle. Si la otra persona es lo suficientemente perspicaz, se dará por satisfecha con eso. Pero es completamente

361. Nos preguntamos por qué no aplicó Kant este supuesto al caso tratado en el escrito citado en la nota precedente. ¿No se cumplen en él todos los requisitos para ser catalogado como un caso de mentira por necesidad?

362. En la versión de Collins hay aquí un error, se lee «mi».

363. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 345 (Ak., XXVII.2.1, 971-972).

distinto servirse de la equivocación para engañar con ella a los demás. Aquellas mentiras mediante las cuales se pretende hacer algún bien eran denominadas por los jesuitas *peccata philosophica* o *peccatilla*,[364] expresión de la que se deriva la palabra «bagatela».[365] No obstante, la mentira constituye algo indigno en sí misma, independientemente de que se tengan buenas o malas intenciones, puesto que supone algo malo según la forma, si bien sea tanto más indigna cuando representa algo malo según la materia. Desde luego, la mentira nunca reporta nada bueno. Un mentiroso es un cobarde que comienza a mentir porque no es capaz de conseguir algo ni tiene otra manera de salir de apuros. Por el contrario, una persona valiente amará la verdad y no dejará que tenga lugar ningún *casus necessitatis*. Todos aquellos procedimientos a causa de los cuales el prójimo no puede estar sobre aviso son extremadamente indignos. A esta clase pertenecen la mentira, el asesinato con alevosía y el envenenamiento. Un atraco en plena calle no es tan vil como el envenenamiento, dado que cabe adoptar ciertas precauciones contra lo primero, mas no contra lo segundo, ante lo que uno se halla totalmente indefenso. La adulación no supone siempre y en todo momento la mendacidad [449-450], si bien representa una carencia de autoestima, en virtud de lo cual no se ve inconveniente en situar la propia estima por debajo de la ajena y sobredimensionar ésta para ganar algo con ello. Mas también puede adularse en razón de un buen corazón, como hacen algunas almas bondadosas que tienen una elevada opinión de su prójimo. Coexisten, pues, la adulación bondadosa y la falsa, siendo tan frágil la primera como infame la segunda. Cuando los hombres no adulan, se dan a la censura. Si se habla mucho de alguien, acaba por criticársele. Con todo, no siempre se debe hablar bien del amigo, ya que eso despertaría la envidia y los celos de los demás, quienes nunca creerían posible que nuestro amigo sea tan perfecto, pues es un simple mortal; así pues, en aras

364. Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 557 y *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 385.

365. El *Diccionario etimológico* de Corominas hace derivar esta palabra del vocablo italiano *bagattella*, de origen incierto y cuyo primer significado fue el de juego de manos»; se discute si este término procede del latino *baca* («fruto») o de una forma franco-provenzal (*bagastel*) derivada a su vez de *baastel* («títere»). En cualquier caso, la afirmación de Kant parece carecer de asidero filológico alguno.

de la envidia ajena se han de sacar a colación ciertos defectos del amigo, el cual no me tomará a mal que ponga sobre el tapete alguna pequeña falta insustancial mientras destaco sus méritos. Los parásitos son aquellos que ensalzan a otros en sociedad para ganar algo con ello. Los hombres demuestran una fuerte disposición a juzgar a los demás. Se ven abocados por naturaleza a oficiar de jueces, configuran una especie de tribunal social encargado de juzgar todas aquellas cosas que escapan a los tribunales de justicia ordinarios; cuando —pongamos por caso— una persona ha difamado a otra, el poder judicial no toma cartas en el asunto, pero los demás sí le juzgan e incluso le castigan sin recurrir a la violencia, no relacionándose nadie con él, por ejemplo, lo cual constituye condena suficiente. De no ser así, quedarían sin castigo todas aquellas acciones que no condena la autoridad pública. Pero, ¿qué significa entonces el mandamiento de que no debemos juzgar a los demás? Pues sencillamente que no podemos emitir un juicio moral exhaustivo acerca del prójimo, sentenciando si es o no condenable según la justicia divina, habida cuenta de que desconocemos sus intenciones. Las intenciones morales de los demás sólo pueden ser enjuiciadas por Dios, si bien cada cual es un juez competente en materia de sus propias intenciones. Por lo tanto, no podemos emitir un juicio acerca del fuero interno de la moralidad, puesto que ningún hombre puede conocerlo, aunque sí seamos jueces competentes por lo que respecta a sus manifestaciones. Así pues, no somos jueces de nuestros semejantes desde un punto de vista moral, si bien la naturaleza nos ha otorgado el derecho de juzgar a los otros y ella misma ha [450-451] decretado que nos guiemos por el juicio de los demás. Quien no respeta el juicio de los otros es censurable e indigno. Nada de cuanto sucede en el mundo debe sernos ajeno, debemos formarnos una opinión sobre todos y cada uno de los acontecimientos, y mostrarnos particularmente sutiles a la hora de enjuiciar las acciones. Los mejores amigos son aquellos que enjuician rigurosamente sus propias acciones; semejante franqueza sólo puede tener lugar entre dos buenos amigos.

Ahora bien, ¿cómo debemos proceder a la hora de enjuiciar la bondad o maldad de los seres humanos? Todos nuestros juicios han de ser dispuestos de tal modo que hallemos a la humanidad digna de ser amada, de suerte que nunca pronunciemos una sentencia firme de condena o absolución, particularmente por lo que atañe al mal. Se pronuncia una sentencia cuando se considera a los hombres dignos

de ser condenados o absueltos según sus acciones. Aunque estamos autorizados para juzgar a los demás, no lo estamos para espiarlos. Todo hombre tiene derecho a impedir que otro escudriñe o espíe sus acciones; quien espía se arroga un derecho a inmiscuirse en los asuntos ajenos y esto es algo que nadie debe hacer; cuando —por ejemplo— escucho que una persona susurra algo a otra, más vale pasar de largo de forma que ni una sola palabra llegue a mis oídos o, si me dejan solo en los aposentos de alguien y hay una carta desplegada sobre la mesa, nada sería más infame que intentar leerla; una persona de rectas intenciones intentará evitar inclusive cualquier tipo de recelo y de sospecha, por lo que no permanecerá gustoso a solas en una habitación donde haya dinero sobre la mesa, ni aceptará con agrado que otro le confíe sus secretos, por incomodarle el hecho de que, si éstos se divulgaran, pudiera sospecharse de él, cosa que puede ocurrir hasta en el seno de la más entrañable amistad. Quien por inclinación o apetito sustrae algo a sus amigos, como pueda ser la novia, se comporta de modo muy envilecido, pues igual que ha apetecido a la novia del amigo, también pudiera sentir inclinación hacia su bolsa. Es algo muy rastrero que uno aceche y espíe a sus amigos o a otras personas, como sucede cuando uno intenta averiguar lo que hace otra persona por medio de los criados, habiendo de adquirir una familiaridad con ellos, que éstos pretenderán mantener más tarde. El hombre pierde su dignidad con todo aquello que es contrario a la franqueza, como ocurre cuando se emprende una acción insidiosa a espaldas de alguien, y le utiliza como medio; allí donde el hombre [451-452] no puede ser sincero se excluye toda posibilidad de asociación. La insidia es algo mucho más infame que la maldad ejercida con violencia, pues contra ésta cabe precaverse, mientras que quien ni siquiera tiene el valor de manifestar abiertamente su maldad no conserva ya ningún poso de nobleza; en cambio, quien es violento, pero desdeña la mezquindad, todavía puede volverse bueno si se le domeña. En Inglaterra la mujer que envenena a su marido es condenada a morir en la hoguera,[366] dado que ningún marido estaría seguro ante su mujer si esto se tolerase. Puesto que no estoy habilitado para espiar a los demás, tampoco lo

366. En 1789 tuvo lugar la última ejecución de este tipo, que fue abolida al año siguiente. Según parece, condenar a una mujer a la hoguera era considerado más «decente» que ajusticiarla en la horca o de cualquier otro modo.

estoy para recordarles sus faltas, ya que, aun en el caso de que nos lo pidieran, nunca las escucharían sin sentirse humillados y ofendidos; cada uno conoce sus defectos mejor que nadie, y cree que los demás no se dan cuenta de ello, error que descubre en cuanto alguien le enumera sus faltas. No es correcto, pues, afirmar que los amigos han de comunicarse mutuamente sus defectos, como si algún otro pudiera conocerlos mejor que uno mismo; cualquiera puede saber tan bien como yo si estoy de pie, quieto o en movimiento, etc., mas, ¿quién puede superar mi propia introspección? Recordarle a otro sus faltas no deja de ser una impertinencia y, cuando se llega tan lejos en la amistad, ésta no suele durar mucho más tiempo. Hemos de cerrar los ojos ante las faltas del prójimo, pues de lo contrario éste advertirá que le hemos perdido el respeto y nos lo retirará también a nosotros. Sólo se deben señalar las faltas cuando se ocupa un lugar superior al de otra persona, único caso en el que se está autorizado a dar consejos y a proclamar las faltas (*v.g.*, un marido a su mujer); con todo, este comportamiento debe verse presidido por la generosidad, la buena intención y el respeto, dado que la censura de por sí no conlleva sino reprimenda y acritud. Sin embargo, la reprobación puede ser dulcificada gracias a un amor fundado en la simpatía y el respeto. Todo lo demás no favorece en nada el propósito de enmienda.

Uno de los deberes universales del hombre es la afabilidad o *humanitas*. ¿Qué significa «afabilidad»? El sufijo empleado en la constitución de la palabra (-dad) expresa algo así como una tendencia a la acción; *v.g.*, «locuaci*dad*».[367] La afabilidad representa una armonía habitual con todos los demás hombres. Cuando es activa se denomina amabilidad; ésta puede ser negativa, si consiste en una mera condescendencia, o positiva, si implica solicitud. Hay que distinguir la amabilidad de la cortesía. La cortesía es algo a lo que uno no está obligado y se circunscribe tan sólo a [452-453] cuestiones relativas a la comodidad; por ejemplo, si alguien hace que me acompañe uno de sus sirvientes, esto constituye un acto de cortesía, mientras que darme de comer denota solicitud, habida cuenta de que ello

367. Optamos por traducir sustantivos en lugar de adjetivos, pues de lo contrario la explicación de Kant no tendría sentido en castellano, ya que el adjetivo «afa*ble*» y su sufijo no quedan aclarados con el ejemplo escogido, traducible por «locuaz» o «parlanchín».

implica un desprendimiento por su parte. La amabilidad en sentido negativo no tiene el mismo valor que la solicitud, puesto que sólo supone condescendencia. Así, hay gente que se emborracha por amabilidad, al ser invitado a ello por otras personas y no tener el coraje suficiente para rehusarse. Este tipo de gente se encontraría muy a gusto fuera de la sociedad, pero se muestra complaciente al estar en ella. Denota una falta de energía y virilidad carecer de la fuerza y el valor suficientes para determinarse uno a su modo y manera. Tales personas carecen de carácter y son incapaces de actuar con arreglo a principios. Lo contrario de la condescendencia es la obstinación, la cual se rige por el principio de no acomodarse jamás a las intenciones de los demás. La persona condescendiente no se opone nunca a las intenciones de los otros y por ello parece algo inferior al obstinado, quien sí se sustenta en principios. Más vale mostrarnos algo obstinados antes que enteramente complacientes con las intenciones ajenas. Una firme resolución adoptada con arreglo a principios no supone obstinación alguna; es tal únicamente cuando la decisión tomada se sustenta en una inclinación privada y no en la conveniencia general. La obstinación es una característica de los necios.

El espíritu de conciliación supone una aversión por la discordia y la disputa. Es conciliador aquel que posee una inclinación a acomodarse a las opiniones de los demás, siempre que se trate de cuestiones moralmente indiferentes. No es posible trabar disputa alguna con quien se muestra conciliador. Es tolerante aquel que llega incluso a aceptar pareceres contrarios a los suyos con tal de evitar una disputa. Aquel que no odia al prójimo a causa de sus faltas es indulgente. Éste es tolerante por definición. Por el contrario, es intolerante el que no puede soportar las imperfecciones del prójimo sin experimentar odio. Toda sociedad suele albergar intolerantes que son tales por no poder soportar a los otros, lo cual les convierte a ellos mismos en intolerables e insoportables de cara a los demás. De esto se deduce que la tolerancia es un deber universal del ser humano. Los hombres poseen muchas faltas reales y aparentes, y cada cual debe limitarse a soportar las faltas de los demás. La tolerancia en materia religiosa consiste en arrostrar sin odio las imperfecciones y los errores de las religiones extrañas, por mucho que nos desagraden. Quien desde la atalaya de su religión tiene por verdadero [453-454] algo que es un error según la mía, no se convierte por ello de ninguna manera en objeto de odio. No debo odiar a

ningún hombre más que si causa deliberadamente un mal, pero nadie puede ser objeto de odio en tanto que piense hacer algo bueno por medio del mal o el error.

El *odium theologicum* es un odio característico de los clérigos, pues tiene lugar cuando el teólogo convierte en asunto divino algo que es propio de su vanidad y cobra un odio alimentado por su orgullo, creyendo que, por el mero hecho de estar versado en cuestiones teológicas, puede pretender ser una especie de ministro plenipotenciario de Dios, a quien éste habría enviado como un diputado investido de la autoridad necesaria para gobernar a los hombres en su nombre. Se proyecta un *odium religiosum* sobre alguien cuando se cree que su falta constituye un delito de alta traición contra la divinidad, y se hace pasar las faltas de religión por *crimina laesae majestatis divinae*.[368] Aquel que tergiversa las opiniones de los demás, interpretándolas de otra manera y sacando de ellas múltiples conclusiones con objeto de hacerlas pasar por *crimina laesae majestatis divinae*, proyecta en los demás un *odium religiosum*;[369] quien procede de esta manera es un *consequentarius*, puesto que extrae del juicio de otro una consecuencia inopinada, en la cual éste no había pensado ni por asomo, y le coloca una etiqueta, diciendo por ejemplo que se trata de un ateo, con lo que despierta la curiosidad de los demás, quienes reaccionan más o menos así: «¿cómo?, ¿un ateo?, a ése tengo que conocerlo yo para ver qué aspecto tiene un ateo»; de suerte que el sujeto en cuestión es objeto de odio e intolerancia a causa de la etiqueta que le han endilgado. El concepto de *crimen laesae majestatis divinae* es algo absurdo, puesto que nadie puede perpetrar un crimen semejante. El ortodoxo sostiene que su religión debe ser universal necesariamente. Pero, ¿quién personifica a ese ortodoxo? Si nos presentáramos todos ante las puertas del cielo y se nos preguntase: «¿quién es ortodoxo?», tanto el judío como el turco y el cristiano responderían al unísono: «yo lo soy». La ortodoxia, pues, no debe recurrir a la violencia contra nadie. Es un disidente aquel que difiere de los demás en materia de especulación, aunque coincida en el terreno de lo práctico. Un credo amante de la paz habría de evitar cualquier tipo de hostilidad hacia los

368. Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, § 910 y Refl. 3.672 (Ak., XVII, 374 y 375, respectivamente).

369. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 368 (Ak., XXVII.2.1, 979).

disidentes. ¿Por qué debo odiar a una persona que disiente? [370] El *sincretismus* es una forma de amabilidad y consiste en fusionar el propio credo con el de todos los otros, a fin de tolerarse mutuamente. Esto es algo muy contraproducente, pues aquel que entremezcla su credo con el de todos los demás, se queda finalmente sin ninguno. Es preferible dejar a los hombres que se equivoquen, ya que sólo pueden liberarse del error contrastando sus pareceres. Pocas cosas resultan tan infames como el soterrado espíritu de persecución clandestina [454-455] en virtud del cual se pretende —por ejemplo— que alguien sea tomado por ateo, y esto se lleva a cabo a espaldas suyas. El espíritu persecutorio sutil consiste en no acosar con saña a aquella persona que no comparta nuestra opinión, aunque sea inevitable que subyazca en nosotros cierta repulsa hacia ella. El espíritu persecutorio que dimana del honor de Dios arremete contra todo, sin respetar ni al benefactor, ni al amigo, ni a los progenitores, dado que todo inquisidor considera un mérito quemar al prójimo para mayor gloria de Dios. Cuando se trata de asuntos concernientes a la verdad de la religión, no debe recurrirse a la razón de la fuerza, sino a la fuerza de la razón, no debe echarse mano de la violencia, sino de los argumentos, ya que la verdad se basta para defenderse a sí misma, mientras que un error perdura más tiempo cuando se ha ejercido violencia contra él. La libertad de investigación es el mejor medio para defender la verdad.

De la pobreza y las buenas acciones relacionadas con ella [371]

Una acción es bondadosa cuando se corresponde con las necesidades del prójimo y aspira a su bienestar. Tales acciones pueden ser asimismo generosas cuando implican un sacrificio. Se trata de acciones benevolentes cuando conciernen a las necesidades de los demás, pero si sólo aspiran a paliar las necesidades más elementales no pasan de ser una mera limosna. Los hombres creen satisfacer su deber de amor a la humanidad al procurarse primero toda clase de riquezas para sí y pagar después un pequeño tributo ante el bienhechor universal dando algo a los pobres. Ahora bien, si los hom-

370. En Menzer se lee «que se ha equivocado».
371. Cf. *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 325 ss.

bres fuesen justos a su debido tiempo, no existirían los pobres, en vista de lo cual no tendríamos que darles limosna ni tampoco atribuirnos el mérito de la benevolencia. Es mejor ser concienzudos en todas nuestras acciones y mucho mejor aún ayudar al necesitado por medio de nuestro comportamiento, en lugar de darle únicamente aquello que nos sobra. Las limosnas son propias de una bondad, emparentada con el orgullo, que no requiere el más mínimo esfuerzo ni tampoco reflexión alguna [sobre si la persona en cuestión es o no digna del donativo que recibe [372]]. Mediante la limosna se humilla a las personas, por lo que sería preferible buscar otra forma de remediar su pobreza, para evitar que se humillasen aceptando limosnas. Muchos moralistas intentan ablandar nuestro corazón y elogiar las acciones que proceden de la ternura; sin embargo, las verdaderas acciones buenas tienen su origen en un espíritu honrado; el hombre tiene necesariamente que ser honrado para ser virtuoso. La benevolencia hacia los demás debe ser ponderada [455-456] más como una obligación que como un rasgo de generosidad, tal y como lo es de hecho, dado que todas las acciones bondadosas suponen algo así como pequeñas restituciones de una vieja deuda.

Acerca de las virtudes sociales

Baumgarten habla aquí [373] de la accesibilidad, de la afabilidad, de la cortesía y de las buenas maneras, así como de la urbanidad, de la amabilidad y de la simpatía. Observamos en general que casi todas estas cualidades no pueden contarse entre las virtudes al no exigir su ejecución un grado suficiente de determinación moral, puesto que no requieren autodominio ni sacrificio algunos y tampoco redundan en beneficio de la felicidad ajena; no aspiran a paliar las necesidades básicas de nadie, sino sólo a contribuir a su comodidad y tienen por único objetivo el hacer gratas las relaciones humanas. Sin embargo, aunque no lleguen a ser virtudes, constituye un buen ejercicio para el cultivo de la virtud el que los hombres se conduzcan cortésmente en sus relaciones, ya que gracias a ello se

372. Adición de Menzer.
373. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, §§ 378 ss. (Ak., XXVII.2.1, 982).

vuelven más amables y refinados, practicando buenas acciones al por menor —por decirlo así—. No tiene uno la ocasión de ejecutar acciones virtuosas con mucha frecuencia, en cambio sí puede poner en práctica muy a menudo las cualidades propias de la cortesía. Muchas veces alguien nos agrada tanto con su afabilidad en el trato que pasamos por alto sus vicios. No necesito la honradez y la generosidad de los demás con la misma asiduidad que su comedimiento y cortesía en el trato. Podríamos preguntarnos si tienen alguna utilidad los escritos que no albergan otro propósito salvo el del entretenimiento y mantienen ocupada nuestra fantasía con su referencia a ciertas pasiones, como el amor, las cuales cobran una intensidad tal que colma toda medida. La respuesta es afirmativa, pues aunque las pasiones aparezcan dibujadas en estos escritos con un trazo muy grueso, no dejan por ello de refinar al hombre en sus sentimientos, al convertir en objeto de inclinación refinada lo que era objeto de inclinación animal; por medio de ello se capacita al hombre para impulsar la fuerza de la virtud a través de principios. Por lo tanto, indirectamente tienen una enorme utilidad, teniendo en cuenta que los hombres se civilizan a medida que cultivan su inclinación. Cuanto más refinamos los modales toscos, tanto más se perfecciona de alguna manera la humanidad; merced a ello el hombre se capacita para experimentar la fuerza motriz de los principios virtuosos [456-457].

Baumgarten pasa a examinar el espíritu de contradicción [374] y el estudio de lo paradójico [375] o la extravagancia del juicio. La paradoja representa algo positivo cuando no se trata de aceptar una afirmación en particular [sino de encaminar al juicio por otros derroteros [376]]. Cuando los hombres dejan vagar sus pensamientos arriban a destinos insospechados. El espíritu de contradicción se manifiesta en el trato por medio del ergotismo.[377] Pero, como el fin perseguido por toda asociación es el entretenimiento y el promover con ello la cultura, no deben sacarse a colación en las reuniones sociales asun-

374. Cf. *ibid.*, § 386 (Ak., XXVII.2.1, 985).
375. Cf. *ibid.*, § 385 (Ak., XXVII.2.1, 984).
376. Nueva adición de Menzer.
377. El vocablo «ergotizar» se deriva del término latino *ergo* (pues), palabra que indica la conclusión de un argumento, y su significado, dado por el Diccionario de la RAE, reza como sigue: «abusar del sistema de argumentación silogística».

tos de suma relevancia con los que tan a menudo surge la polémica. Cuando ocurre esto, alguien debe zanjar la disputa o cambiar de tercio, relatando alguna historia interesante.[378]

Sobre la soberbia

Baumgarten distingue la *superbia* de la *arrogantia*. La arrogancia es prácticamente sinónimo del orgullo y consiste en atribuirse a uno mismo un valor que no se posee; pero cuando uno se adjudica una superioridad en relación con los demás,[379] la arrogancia se convierte en soberbia, pues entonces se coloca a los otros por debajo de nosotros, infravalorándolos. El orgulloso no infravalora a los demás, sino que tan sólo pretende poseer ciertos méritos, en razón de los cuales no se doblegará ni humillará ante los otros, creyendo poseer un valor determinado del que no quiere abdicar ante los demás. Este tipo de orgullo es legítimo y razonable siempre que no se traspasen ciertos límites, mas en cuanto alguien pretenda esgrimir ante los demás la posesión de semejante valor, nos encontramos ante el orgullo propiamente dicho, que es un comportamiento vicioso. La soberbia no consiste en arrogarse un valor y una estima en términos de igualdad con los otros, sino en la pretensión de detentar una estima más alta y un valor más preeminente en relación con uno mismo, así como en hacer gala de un menosprecio absoluto respecto a cuanto atañe a los demás. La soberbia es tan odiosa como ridícula, ya que se trata de una valoración enteramente subjetiva. Cuando uno pretende ser respetado por los demás, no debe comenzar por exigirlo ni por infravalorarles, ya que con ello no suscitará respeto alguno, conseguirá más bien que todos se burlen de semejante pretensión. Todo soberbio está algo chiflado, obsesionado como está porque se le reconozca su ansiada superioridad, cuando lo único que consigue realmente es convertirse en un objeto de desprecio.

La fatuidad o altanería se cifra en la pretensión de poseer una

378. Kant está expresando aquí una máxima que adoptó para sí mismo y servía de consigna a sus comensales, quienes —como es bien conocido— tenían vedado el abordar cuestiones filosóficas tanto durante la comida como en la sobremesa.

379. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 388 (Ak., XXVII.2.1, 985); cf. asimismo *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 666.

superioridad y primacía sobre los demás, no atendiendo a méritos reales, sino únicamente a las apariencias de preeminencia. Los hombres son [457-458] fatuos cuando quieren ocupar siempre el primer lugar, presas de una vanidad [y de un deseo incontrolado[380]] de buscar una preeminencia en aquello que no tiene valor alguno. Las personas fatuas intentan mostrar su superioridad en las cosas sin importancia, prefieren comer mal siempre y cuando puedan tener un buen carruaje o bonitos vestidos, mientras ponen sus miras en la adquisición de títulos y posición social, intentando parecer aristócratas. Las personas de verdadero mérito no son ni soberbias ni fatuas, sino humildes, porque su idea sobre el verdadero valor es tan elevada que no pueden satisfacerla ni igualarse a ella, y son conscientes en todo momento de la distancia que les separa de ese ideal. Cabe observar que la fatuidad cunde sobre todo entre las clases bajas y particularmente en las clases medias, antes que en las altas. No podía ser de otro modo, habida cuenta de que la fatuidad es el rasgo característico de los trepadores.

Acerca de la burla[381]

Los hombres son tan maledicentes (*médisants*) como burlones (*moquants*). La maledicencia es signo de maldad, mientras que la burla no pasa de ser una mera frivolidad con la que alguien pretende divertirnos a costa de los defectos de otro. Como decíamos, la calumnia es un signo de maldad y su origen más corriente estriba en alguna carencia que tiende a sobredimensionar los defectos ajenos para minimizar los de uno y salvaguardar así el amor propio. Pese a todo, los hombres temen más a la burla (*raillerie*) que a la maledicencia (*médisance*), puesto que siempre se habla mal de alguien y es calumniado en secreto, sin hacerlo público en las reuniones y hasta sin que uno mismo llegue a enterarse, en tanto que la burla puede tener lugar en cualquier reunión. A través de la burla se degrada más al hombre que con la maledicencia, ya que se le convierte en un objeto

380. Adición de Menzer.
381. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 363 (Ak., XXVII.2.1, 977); cf. asimismo *Met. d. Sitten*, Ak., VI, 467 y *Vorarbeiten zur Tugendlehre*, Ak., XXIII, 408 y 411.

de hilaridad ante los demás, haciéndole perder todo tipo de valor y dejándolo a merced del menosprecio. Con todo, hay que examinar en cada ocasión cuál es el aspecto que se convierte en objeto de hilaridad para los demás, que a veces puede consistir en la chanza, siempre y cuando no se perjudique a nadie con ella. Un burlón profesional denota que tiene poco respeto hacia los demás y que no enjuicia las cosas según su auténtico valor.

De los deberes para con los animales y los espíritus [382]

Baumgartem se refiere aquí a los deberes para con aquellos seres que se encuentran por debajo y por encima de nosotros. Ahora bien, como los animales existen únicamente en tanto que medios [383] y no por su propia voluntad,[384] en la medida en que no tienen consciencia [458-459] de sí mismos,[385] mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar: «¿por qué existe el hombre?»,[386] cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana,[387] observamos deberes hacia la humanidad, cuando por analogía los observamos hacia los animales y promovemos con ello de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad. Así por ejemplo, cuando un perro ha servido durante mucho tiempo fielmente a su amo, he de considerar esos servicios prestados como análogos a los humanos, por lo que debo retribuírselos y procurarle un sustento hasta el final de sus días cuando ya no pueda servirme más, en tanto que con este comportamiento secundo mis deberes hacia la humanidad tal y como estoy obligado a hacer. Por consiguiente, si las acciones de los animales proceden del mismo principio que las humanas y son análogas a éstas, tenemos deberes para con los animales, puesto que con ellos promovemos indirectamente los deberes

382. Cf. *ibid.*, §§ 391-399 (Ak., XXVII.2.1, 986-989).
383. Cf. nota 268.
384. Estas últimas palabras no figuran en la versión de Menzer.
385. Cf. nota 230.
386. Cf. *K.U.*, Ak., V, 435.
387. Cf. *ibid.*, 464.

para con la humanidad. Según esto, cuando alguien manda sacrificar a su perro porque ya no puede seguir ganándose el sustento, no contraviene en absoluto deber alguno para con el perro, habida cuenta de que éste no es capaz de juzgar tal cosa, pero sí atenta con ello contra la afabilidad y el carácter humanitario en cuanto tales, cosas que debe practicar en atención a los deberes humanos. Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales. En este sentido, Hogarth muestra en uno de sus grabados [388] cómo la crueldad puede comenzar con un juego infantil, cuando los niños maltratan a los animales atenazando la cola de un perro o de un gato; en otro grabado representa el desarrollo de la crueldad mediante el atropello de un niño y en el último de ellos la crueldad culmina con un asesinato y se expone así en toda su crudeza el horrendo tributo que acaba por cobrarse la crueldad. Dichos grabados resultan muy instructivos para los niños. Cuanto más nos ocupamos de observar a los animales y su conducta, tanto más los amamos, puesto que tenemos ocasión de ver cómo cuidan de sus crías; de esta forma ni siquiera seremos capaces de albergar pensamientos crueles hacia el lobo.

Leibniz volvió a colocar al gusanillo que había observado sobre la hoja del árbol de donde lo tomara,[389] evitando causarle daño alguno. Sin duda, hubiese lamentando destruir a esa criatura sin razón alguna; es ésta una ternura que acaba por calar en el [459-460] hombre. En Inglaterra no pueden formar parte de los tribunales como uno de los doce miembros del jurado ningún carnicero, ni médicos o cirujanos, por entenderse que están demasiado

388. A los que Kant se refiere en más de un lugar; cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII,1, 86, *Beobachtungen* ..., Ak., II, 214, así como Ak., XV, 777 y 390 n. El trabajo de W. Hogarth (1697-1714) que aquí se alude consistía en una serie de cuatro grabados titulada «The four Stages of Cruelity» (1750-1751).

389. Se desconoce de dónde toma Kant esta anécdota. Lehmann sugiere que Kant haya podido recrear en su mente el celebérrimo pasaje sobre las dos hojas idénticas (cf. G., VI, 231). En los *Vorarbeiten* nos encontramos con esta curiosa observación: «El trato asiduo con la virtud termina por hacernos amarla; *v. g.*, Leibniz con los insectos. Hasta lo más espantoso termina por ser amado» (Ak., XXIII, 411). Cf. asimismo *K.p.V.*, Ak., V, 160.

acostumbrados a la muerte. ¿No es un acto cruel el que los viviseccionistas tomen animales vivos para realizar sus experimentos, si bien sus resultados se apliquen luego provechosamente?; desde luego, tales experimentos son admisibles porque los animales son considerados como instrumentos al servicio del hombre, pero no puede tolerarse de ninguna manera que se practiquen como un juego. Cuando un amo arroja de su lado a su burro o a su perro porque ya no pueden ganarse el pan, demuestra la mezquindad de su espíritu. En lo concerniente a estos asuntos, los griegos albergaban propósitos más nobles, como demuestra la fábula del asno que tocó la campana de la ingratitud por casualidad.[390] En resumen, nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad.

Los deberes para con otros seres espirituales son sólo negativos. No debemos aventurarnos a practicar aquellas ceremonias que se proponen un *commercium*, una relación con otros seres, pues semejantes actos son de tal índole que vuelven a los hombres fanáticos, soñadores y supersticiosos, son contrarios a la dignidad de la humanidad, de la que es propio un sano uso de la razón, algo que no tiene cabida en tales ritos. Puede ser que existan los espíritus y que sea cierto lo que se dice de ellos, sin embargo, al no tener conocimiento alguno sobre los mismos, tampoco podemos tener trato con ellos. Por lo que atañe al espíritu maligno el caso es exactamente el mismo. Tenemos tanto una idea del bien como del mal y referimos todo lo malo al infierno, así como todo lo bueno al cielo. Si personificamos la suma maldad, obtenemos la idea del demonio, y si creemos que este espíritu maligno puede tener algún influjo sobre nosotros, apareciéndose y trasgueando en la noche, seremos presa de alucinaciones que abolirán el uso racional de nuestras fuerzas. Por consiguiente, los deberes hacia semejantes seres son puramente negativos.

390. La campana en cuestión debía ser tocada por quien se quejara de ingratitud, a fin de que acudieran los miembros del consejo e investigaran el asunto. En cierta ocasión llegó al recinto un viejo caballo viejo y enfermo a quien su amo acababa de abandonar; el animal, al querer atrapar unas hojas que colgaban de la cuerda de la campana, hizo sonar ésta. Según Menzer, esta leyenda (recogida por Philipp Camerarius, *Operae horarum subcisivarum Centuria prima*, cap. XXIII, Frankfurt, 1644) sería la mentada por Kant en este pasaje; probablemente su fuente directa fue G. Heidegger, *Acerra philologica*, 2.ª ed., 1735, p. 738.

DEBERES PARA CON LOS SERES INANIMADOS [391]

Baumgarten habla a continuación de los deberes para con las cosas o los seres inanimados. Éstos tienden también indirectamente a los deberes para con la humanidad. El espíritu destructivo del hombre respecto a aquellas cosas que todavía pueden ser utilizadas es harto inmoral. Ningún ser humano debe destruir la belleza de la naturaleza, pues aun cuando él mismo pueda no seguir necesitándola, otras personas pueden todavía hacer uso de ella; así, aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres. Por consiguiente, todos los deberes hacia los animales, hacia otros seres y hacia las cosas, tienden indirectamente hacia los deberes para con la humanidad [460-461].

DE LOS DEBERES RELACIONADOS CON EL ESTAMENTO INTELECTUAL [392]

Baumgarten establece a continuación una tipología de deberes específicos [393] para con el género humano y que responde a peculiaridades tales como la edad, el sexo y la profesión. Ahora bien, todos estos deberes se derivan de los deberes universales para con la humanidad tratados anteriormente.

Con respecto a la divergencia de profesiones cabe observar que hay un caso donde, a diferencia de todos los demás, el criterio de distinción estriba en un valor intrínseco, por contraposición a otros oficios que se diferencian por un valor externo; nos referimos al estamento intelectual.[394] El resto de las ocupaciones ponen sus miras en cosas materiales que destinan al servicio de la vida humana, mientras que la tarea del intelectual, su principal ocupación, se cifra en adquirir conocimientos, lo que parece constituir una diferencia de

391. En la versión de Collins no se abre aquí un nuevo epígrafe, pese a que el contenido temático así lo exige. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, §§ 396-398 (Ak., XXVII.2.1, 988); así como *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak., XXVII.2.1, 668.

392. Tampoco en este caso el epígrafe en cuanto tal figura en el texto de Collins.

393. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, § 400 ss. (Ak., XXVII.2.1, 989).

394. Cf. *ibid.*, § 404 (Ak., XXVII.2.1, 990).

valor intrínseco. Se diría que el intelectual es el único que tiene presente la belleza puesta por Dios en el mundo y el único que se sirve de éste para el fin por el que la providencia lo ha creado. Pues, ¿por qué ha colocado Dios la belleza en la naturaleza y en sus obras, si no es para que nosotros la contemplemos? Da la impresión de que sólo el intelectual satisface por entero los fines de la creación y que ese privilegio le reporta un valor interno exclusivo. Los conocimientos que adquiere el intelectual serían la causa por la cual Dios habría creado el mundo. Sólo los intelectuales desarrollarían los talentos que subyacen en el hombre. Por lo tanto, parece que este estamento posee una preeminencia sobre todos los otros, al diferenciarse de ellos por un valor intrínseco. Sin embargo, Rousseau pone las cosas en su sitio,[395] advirtiendo que el saber por el saber, la mera erudición, no constituye el fin de la humanidad y los eruditos trastocan ese orden. La cuestión es: ¿colman realmente los intelectuales el fin de la creación al contemplar la belleza del mundo y desarrollar ciertos talentos únicamente en ellos mismos? La respuesta es bien sencilla. Los intelectuales no tienen como finalidad la mera contemplación de la belleza de la naturaleza, ni el desarrollo de sus talentos, ni el fomento de la plena perfección de la humanidad, sino que su tarea sólo se vuelve honrosa cuando comunican sus conocimientos a los demás (buscando en ello su gloria, tal como lo hace cualquier otro en su oficio [396]). El hombre de ciencia no puede creer que por ser tal detenta un privilegio con respecto a sus conciudadanos; aunque todo el colectivo integrado por los intelectuales contribuye conjuntamente a propiciar la meta de la humanidad, no puede atribuirse ningún privilegio por ello, puesto que cualquier artesano está coadyuvando a conseguirlo con su quehacer tan bien

395. Lo que sigue está bien compendiado en una de las acotaciones hecha por Kant a su propio ejemplar de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*: «Yo soy por gusto un investigador. Siento en mí la sed de conocerlo todo y la ávida inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nueva adquisición. Hubo un tiempo en el que yo creía que esto era lo único que podía dignificar a la humanidad y despreciaba al populacho que todo lo ignora. Fue Rousseau quien me desengañó. Esta deslumbrante superioridad se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta labor de reflexión puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad» (Ak., XX, 44).

396. El paréntesis no figura en la versión de Collins.

como los hombres de ciencia con el suyo. Así pues, de la fuente universal de las acciones humanas, es decir, del honor, procede una armonía de los fines del mundo [461-462]. Todavía queda por resolver la siguiente cuestión: ¿Están los hombres en general destinados a cultivar las ciencias, y debe intentar cada uno llegar a convertirse en un sabio? No, la brevedad de la vida no permite tal cosa; en cambio, sí es propio del destino de la humanidad que algunos hombres dediquen y consagren su vida a esa tarea [lo mismo que otros hombres sacrifican la suya en aras de su profesión, como es el caso de marinos y soldados[397]]. Una vida no basta siquiera para poder hacer uso de la sabiduría acumulada. Si Dios hubiera querido que el hombre avanzase más en este terreno, le hubiera concedido una vida más larga. ¿Por qué tuvo que morir Newton justo en el momento en que hubiera podido hacer el mejor uso de su sabiduría? Su sucesor ha de comenzar de nuevo por aprender el abecedario y volver a repasar poco a poco todos los demás conocimientos hasta ponerse otra vez a su altura, para debilitarse y morir justamente cuando estaba presto a servirse de sus conocimientos.[398] Por lo tanto, ningún individuo aislado ha sido creado para la ciencia, es la colectividad quien propicia el fin de la humanidad. Los hombres de ciencia, pues, suponen un medio para este fin, aportan con su tarea algo de valor al mismo, sin que por ello detenten un valor preeminente en sí mismo. ¿Por qué no puede tener tanto valor como un hombre de ciencia un ciudadano celoso de su trabajo y de buenas costumbres, que deja sus asuntos domésticos arreglados antes de morir? Y, sin embargo, la ocupación del intelectual comporta un destino más universal y reporta un estamento propio.

Hasta aquí tiene razón Rousseau, pero se equivoca cuando habla del perjuicio ocasionado por las ciencias. Ningún sabio que sea verdaderamente tal hablaría con tanta soberbia, dado que el lenguaje de la razón se caracteriza precisamente por ser humilde. Todos los hombres son iguales y sólo posee un valor interno de naturaleza superior aquel que es moralmente bueno. Las ciencias, sin embargo, aportan principios para mejorar la moralidad. Para comprender mejor los conceptos morales se precisan conocimientos y nociones acla-

397. Nueva adición de Menzer.

398. Cf. *Anthropologie*, Ak., VII, 325-326 y *Muthmaßlicher Anfang ...*, Ak., VIII, 117 n.

ratorios. La difusión de las ciencias ennoblece a los hombres y el amor al saber extirpa muchas inclinaciones adversas. Hume afirma que no es ningún sabio quien no puede ser tan siquiera un hombre honrado.[399] Por otra parte, la moralidad sirve a las ciencias para el fomento de la honestidad, así como del respeto por los derechos de los demás hombres y de la propia persona, y propicia sobremanera los conocimientos del entendimiento. La honradez hace que uno reconozca sus errores y no encubra sus puntos flacos. El carácter moral ejerce, pues, un gran influjo sobre las ciencias. Quien carece de él maneja los productos del entendimiento como [462-463] el comerciante sus mercancías, ocultando los punto flacos y engañando al público en general.

Éstos son los deberes que tenemos que observar en relación con el saber y la ciencia.

Acerca de los deberes que atañen al virtuoso y de aquellos otros que conciernen a quienes se hallan sumidos en el vicio

La virtud es una idea y, en cuanto tal, no puede ser detentada realmente por nadie. De ahí que sea tan infrecuente tildar a un hombre de virtuoso como lo es calificarle de sabio. Todos nos esforzamos por aproximarnos a la virtud, tal y como lo hacemos con la sabiduría, pero nadie logra alcanzar el grado supremo en ninguno de ambos casos. Sin duda, cabe imaginar un término medio, una carencia de virtud que no por ello pueda ser catalogada como vicio. Tanto la virtud como el vicio representan algo positivo. La virtud es una presteza a superar la inclinación al mal con arreglo a principios morales. Los santos no pueden ser virtuosos, ya que no poseen inclinación alguna hacia el mal, siendo como es su voluntad perfectamente adecuada a la ley. De que el hombre no sea virtuoso, no se sigue sin más que esté entregado al vicio, sino tan sólo que carece de virtud. El vicio supone el menosprecio de la ley moral. La carencia de virtud es algo meramente negativo y estriba únicamente en no acatar dicha ley, pero el vicio consiste en hacer justo lo contrario de lo dictado por la ley moral. El patrimonio del vicio es un territorio muy extenso.

399. Cf. *Anthropologie Dohna* (legajo 330).

Se puede tener un corazón bondadoso en ausencia de la virtud, ya que ésta entraña un buen comportamiento en base a principios y no debido al instinto. El carácter bondadoso viene a coincidir de forma instintiva con la ley moral y tiene algo que ver con la virtud. El buen corazón es algo que se puede tener por nacimiento. En cambio la virtud sólo puede ser fruto de su puesta en práctica, dado que la inclinación al mal ha de ser sometida conforme a principios morales; haciéndose concordar así la acción con la ley moral. Ahora bien, ¿acaso puede alguien entregado al vicio tornarse virtuoso? Hay en nuestro ánimo una maldad que no puede ser corregida y subsiste permanentemente; sin embargo, siempre cabe transformar un mal carácter, puesto que éste obra conforme a principios y puede ser paulatinamente aniquilado mediante buenos principios hasta que acaben por predominar éstos sobre la maldad del ánimo. Así se ha dicho de Sócrates que [463-464] tenía un mal corazón por naturaleza,[400] pero que lo dominó en base a ciertos principios. A menudo los hombres delatan en su propio semblante que son incorregibles y se hallan predestinados al cadalso, resultando sumamente difícil que tales elementos se vuelvan virtuosos. De igual modo, no es fácil que un hombre honesto e íntegro se entregue al vicio y, aun cuando caiga en alguno, lo abandonaría pronto gracias a que tales principios han arraigado sólidamente en él. Hay que distinguir entre el hacerse mejor y una auténtica conversión. Lo primero se traduce en vivir de otra manera, pero la conversión consiste en asentar sólidamente ciertos principios para no vivir nunca sino de modo virtuoso. El miedo ante la muerte suele hacernos mejorar, sin que sepamos bien si hemos mejorado transitoriamente o hemos sufrido una auténtica conversión. Recapacitando un poco advertimos, por lo general, que con la esperanza de una larga vida tal cosa no habría tenido lugar. La conversión supone proponerse firmemente vivir de manera virtuosa sin tener en cuenta cuán larga pueda ser nuestra vida. La penitencia es un concepto erróneo que se halla indisolublemente unido al de la expiación de un crimen o falta, esto es, a la autopunición. Cuando el hombre se reconoce como digno de castigo, se lo inflige a sí mismo, y así piensa librarse de ser castigado por Dios. Sin embargo, esta aflicción no le sirve de nada. Lo único que le ayuda es la aflicción

400. Cf. el final de la nota 181.

interna por sus desaciertos y la firme resolución de llevar una vida mejor, es decir, un sincero arrepentimiento.

Hay dos sendas que conducen al hombre hasta el vicio: el camino de la infamia o la brutalidad, que le sitúa por debajo del animal al atentar contra los deberes para consigo mismo, y la senda de una maldad demoníaca, cuando se entrega de tal manera a la maldad que no queda resquicio alguno para una buena inclinación. Mientras el ser humano detenta una buena disposición y alberga el deseo de ser bueno, sigue siendo un hombre, pero se convierte en un ser diabólico en cuanto sus intenciones y deseos quedan polarizados por la maldad. La condición del vicioso es la de una sumisión servil al poder de la inclinación. Cuanto más virtuoso sea el hombre, tanto más libre será. El hombre está perdido cuando no alberga ningún deseo de mejorar. El ámbito de la virtud es el reino de la luz y el del vicio el imperio de las tinieblas. Quien se propone ser virtuoso encuentra siempre dentro de sí inclinaciones al mal con las que ha de librar una lucha constante. El hombre ha de precaverse contra la presunción de tenerse por moralmente bueno y albergar una favorable opinión de sí mismo, algo que es tan ilusorio [464-465] como difícil de remediar. El hombre no se cansa de intentar acomodar la ley moral a su conveniencia e inclinaciones.

La virtud representa la perfección moral del hombre. Con ella cobramos fuerza, energía y poder. La inclinación es anómica por naturaleza; la tarea moral del hombre consiste en someterla bajo leyes. Los ángeles pueden ser santos en el cielo, pero el hombre no puede llegar tan lejos, debe conformarse con ser virtuoso. Como la virtud no estriba en los instintos, sino que se basa en principios, la puesta en práctica de la virtud consiste en la aplicación de dichos principios, dotándolos así de una fuerza que los haga prevalecer y nada nos pueda apartar o desviar de su camino. El ser virtuoso precisa de un carácter fuerte y esa fuerza es proporcionada por la virtud misma. La puesta en práctica de la virtud topa con obstáculos que pueden ser sorteados [401] gracias a la religión y a las reglas de la sagacidad. En este sentido, resultan muy recomendables un ánimo sosegado y en paz, el auténtico honor, la estima de uno mismo y de los demás, así como un carácter indiferente o, mejor dicho,

401. En Collins se lee «vinculados» (*verbinden*) en lugar de «superados» o «sorteados» (*überwinden*).

un carácter impasible e imperturbable ante los males en que no tengamos ninguna responsabilidad. Bien entendido que todas estas cosas no representan virtudes en sí mismas, sino tan sólo instrumentos al servicio de la virtud, esto es, constituyen los deberes del virtuoso.

Es evidente que sería vano hablar de deberes con quien se halla entregado al vicio. No obstante, también el vicioso posee dentro de sí el germen de la virtud, pues cuenta con un entendimiento que le permite reconocer el mal, así como un sentimiento moral; nadie es tan malvado como para no desear tan siquiera ser bueno. Este sentimiento moral es el que ha de servir como base al sistema de la virtud. Sin embargo, la piedra de toque del mismo no puede ser el sentimiento moral, sino el concepto puro de moralidad, con el que aquel sentimiento ha de verse vinculado. Sólo una vez fundamentada la virtud en un concepto puro de moralidad, puede activar el hombre su sentimiento moral y emprender un itinerario ético. Este itinerario comienza por atravesar un vasto campo de mera negatividad, donde basta con mantenerse libre de culpa y abstenerse de hacer todo cuanto dependa de una inclinación que vaya en dirección contraria a la de nuestro sendero ético; ésta es una tarea que el hombre puede realizar a la perfección. Salvado ese trecho de la vereda, las cosas no son tan sencillas [465-466].

SOBRE LOS DEBERES EN RELACIÓN CON LAS DISTINTAS EDADES

Baumgarten no ha sabido clasificar bien los deberes específicos, pudiendo haberlo hecho en razón del estamento, del sexo y de la edad. La disquisición relativa al sexo no es tan nimia como suele creerse. Los móviles del sexo masculino son muy diferentes a los del sexo femenino. En este punto la antropología podría decirnos cómo trazar los deberes conforme a las peculiaridades de ambos sexos. Atendiendo a la edad[402] no poseemos únicamente deberes para con los demás en cuanto hombres, sino también en tanto que conciudadanos; nos referimos a los deberes cívicos. El ámbito de la moral es un campo inagotable. Baumgarten alega deberes para con los sanos y para con los enfermos.[403] En esa línea, cabría establecer igualmente

402. Cf. Baumgarten, *Ethica philosophica*, §§ 451 ss. (Ak., XXVII.2.1, 1.003 ss.).
403. Cf. *ibid.*, §§ 461 ss. (Ak., XXVII.2.1, 1.005 ss.).

deberes para con los guapos y los feos o para con los altos y los bajos. Sin embargo, estas particularidades no determinan un tipo especial de deber, ya que no suponen sino diversas condiciones en todas las cuales ha de observarse el deber universal para con el ser humano. En la edad pueden distinguirse distintas etapas: la infancia (en la que uno no puede mantenerse a sí mismo), la juventud (en la cual uno puede mantenerse a sí mismo, mas no a su descendencia) y la madurez (cuando ya el hombre no sólo es capaz de procrear, sino también de mantener a su prole). Aquí se da un desfase entre los dictados de la naturaleza y el hombre civilizado. En el estado civilizado un joven sigue siendo un niño aun cuando ya pueda procrear, en el sentido de que todavía no es capaz de mantener a su prole, mientras que en el estado de naturaleza ya sería un hombre.[404] Precisamente porque el estado civilizado contradice a la naturaleza y el salvaje no, creyó Rousseau que la civilización no se compadecía con los fines de la naturaleza.[405] Y, sin embargo, el estado civilizado sí resulta adecuado a los designios de ésta. La finalidad perseguida por la naturaleza con una virilidad prematura era la proliferación del género humano. Ésta era una disposición necesaria para la propagación del género humano en estado salvaje, donde múltiples factores obstaculizaban su crecimiento y reclamaban una prematura virilidad, y no se podía retrasar la emancipación hasta la treintena, como ocurre en el estado civilizado. Al superar la civilización todos esos obstáculos y retrasarse la mayoría de edad [466-467], nos encontramos con un período en el que no puede ejercitarse la inclinación de procrear; este intervalo de tiempo se ve rellenado con vicios. ¿A qué exigencias ha de responder entonces la formación del hombre, a las de la naturaleza o a las de la sociedad civil? Ambas cosas han de ser tenidas en cuenta por la educación, regla primordial en la formación del hombre civilizado. En la educación pueden distinguirse dos grandes apartados: el desarrollo de las disposiciones naturales y la implantación del arte en su más amplio sentido. El primero representa la formación del hombre propiamente dicha, su configuración, el segundo se plasma en enseñanza e instrucción. Quien

404. Cf. *Muthmaßlicher Anfang* ..., Ak., VIII, 416-417 n. y *Anthropologie*, Ak., VII, 325.
405. Cf. *Pädagogik*, Ak., IX, 442 y *Anthropologie*, Ak., VII, 326.

forma a los niños puede ser llamado preceptor (*gouverneur*), para distinguirlo del mero informante o instructor.[406]

La formación es algo meramente negativo, consiste en segregar todo cuanto es contrario a la naturaleza. La instrucción, por su parte, puede ser tanto negativa como positiva. Su aspecto negativo se cifra en la prevención de cometer errores y el positivo en allegar conocimientos. La formación en cuanto tal y la instrucción en su aspecto negativo constituyen la disciplina, en tanto que la doctrina representa el aspecto positivo de la instrucción. La disciplina ha de preceder siempre al adoctrinamiento. A través de la disciplina se forja el temperamento y mediante la doctrina el carácter. La esencia de la disciplina es la sujeción; con ella el niño no aprende nada nuevo, sino que pone bridas a una libertad desenfrenada. El hombre ha de ser disciplinado, pues es tosco y salvaje por naturaleza. Las disposiciones humanas sólo son perfiladas por el arte. La naturaleza animal se desarrolla por sí misma, pero entre nosotros ésta es una tarea propia del arte en su sentido más genérico, ya que siguiendo el curso de la naturaleza abocamos en el hombre salvaje. La disciplina supone coerción y, en cuanto tal, se contrapone a la libertad. La libertad representa, sin embargo, el mayor valor del ser humano, por lo que disciplinar a la juventud no debe significar someterla a una coerción servil y anuladora de toda libertad. La educación ha de respetar la libertad, en tanto que ésta haga lo propio con la de los demás. El principal fundamento de la disciplina que no soslaya la libertad es el siguiente: que los deberes del niño se establezcan siendo conscientes de su edad y capacidades. Un niño no puede desarrollar una fuerza [467-468] mayor que la correspondiente a sus años. Cuando un niño es endeble no sirve de nada emplear la mano dura y exigirle mucho más de lo que puede hacer; el mejor método es incentivarle en la medida de sus fuerzas, de suerte que poco a poco vaya ejercitando y robusteciendo éstas, hasta que su debilidad infantil no sea sino un recuerdo. Desde luego, el niño nunca ha de ser educado en un ambiente despótico, ya que nada puede conseguir por su voluntad y todo lo debe a la deferencia de los demás. La condescendencia le hace afable; si se le demuestra que no consigue nada por la fuerza, termina habituándose a pedirlo con buenas maneras. Si un niño hace en su casa cuanto le viene en gana, imponiendo siempre su santa

406. Cf. *Pädagogik*, Ak., 452 ss.

voluntad, se convertirá en un ser despótico y, al topar luego en la sociedad con una resistencia generalizada, a la que no está ni mucho menos acostumbrado, no le será útil a esa sociedad. Recurramos a una metáfora. Los árboles se disciplinan mutuamente en el bosque al buscar el aire que les es necesario para su crecimiento, no junto a los otros, sino por encima de sí, allí donde no encuentran obstáculo alguno, creciendo de ese modo derechos hacia lo alto; por el contrario, un árbol en pleno campo, donde no se ve limitado por ningún otro, crece enteramente atrofiado y luego es demasiado tarde para disciplinarlo. Otro tanto ocurre con el hombre. Si se le disciplina en su momento crecerá derecho junto a los otros; de no hacerlo a tiempo, será como una especie de árbol achaparrado.[407] La disciplina más elemental estriba en la obediencia. Ésta puede ser aplicada a múltiples respectos, tales como el cuerpo, el temperamento, etc. Cuando el chico sea impetuoso, ha de oponerse una mayor resistencia a sus iniciativas y, si es holgazán, no podemos mostrarnos nada complacientes con él; siempre hemos de actuar con arreglo a su temperamento. Éste habría de verse particularmente reprimido cuando se muestra proclive a la maldad y a la malicia, así como cuando esgrime una marcada inclinación a destruir y a importunar. En lo tocante al carácter no hay nada más dañino y perjudicial que la mendacidad. La hipocresía y la mentira son, con mucho, los peores defectos del carácter, al tiempo que constituyen los atributos propios del cobarde; la educación debe estar extremadamente alerta para doblegarlos. La maldad no deja de ser un signo de vigor y sólo tiene que ser disciplinada, pero la falsedad ha de ser totalmente extirpada, ya que nada bueno puede germinar en ella.

Pasemos ahora de la disciplina a la instrucción. Ésta puede ser de tres clases. La enseñanza basada en la experiencia y en la naturaleza, la cifrada en el relato y la fundada en el razonamiento. La primera sirve de base a todas las otras. A un niño no se le puede enseñar sino lo que puede [468-469] observar y encuentra confirmado mediante la experiencia. En este sentido, ha de ser habituado a observar cómo se originan los conceptos a partir de la experiencia. La instrucción cifrada en el relato presupone ya opiniones y conceptos. El razonamiento, por su lado, ha de adaptarse a la edad corres-

407. Cf. *Idee ...*, Ak., VII, 22; *Pädagogik*, Ak., IX, 448, y *Moral Mrongovius*, Ak., XXVII.2.2, 1.580.

pondiente;[408] en un primer momento el razonamiento ha de ser meramente empírico y no basarse en principios *a priori*, sino en resultados tangibles por la experiencia, de modo que si, por ejemplo, un niño miente, ha de comprobar que esto va unido a un efecto cualquiera, como es el de no hacerle caso cuando lo haga. La educación ha de ir adaptándose a las distintas edades del discente. Desde este punto de vista hay tres estados básicos en la educación: la infancia, la juventud y la madurez; las dos primeras suponen una preparación para la etapa siguiente. En la juventud la educación ha de brindar razones para todo. En la infancia esto no es posible, porque los niños no se representan las cosas tal cual son y asocian siempre una respuesta con una nueva pregunta. La razón no hace acto de presencia hasta la juventud. ¿Cuándo puede datarse esta aparición? Más o menos en torno a los diez años, edad en la que ya es posible la reflexión. Un joven es capaz de tener una noción sobre lo que sea o no más conveniente, pero un niño no; por eso se le dice simplemente: «¡eso no se hace!». A un joven pueden inculcársele deberes relativos a la sociedad civil, así como conceptos tales como la constancia y la filantropía, pudiendo incluso cultivar la religión y la moral, pues ya es capaz de manejar principios. El tercer estadio consiste en educar a la juventud para ingresar en el mundo de los adultos, lo que hará propiamente cuando no sólo sea capaz de mantenerse a sí mismo, sino también a su prole. A los dieciséis años se está al borde de la madurez y la disciplina desaparece de la educación. A esta alturas el sujeto en cuestión ha de ir conociendo poco a poco su destino y lo que es el mundo. Al ingresar en la madurez es cuando hay que ponerle al corriente de sus auténticos deberes, cifrados en estimar la condición del ser humano tanto en su propia persona como en la de los demás. En este punto la doctrina debe configurar el carácter. En lo que concierne al sexo debe ponerse una especial atención, con objeto de que no se haga un uso impropio del más fuerte entre todos los afectos [469-470]: la inclinación sexual. Rousseau dijo a este respecto:[409] en esta época de su vida un padre debe hablar claramente con su hijo sobre estas cuestiones, no ocultándole nada, explicándole cuál es el destino de esa inclinación y cuáles los perjuicios que puede

408. Cf. *Praktische Philosophie Herder*, Ak., XXVII.1, 89, y *Bemerkungen* ..., Ak., XX, 115.
409. Cf. *Émile*, II, 4, p. 106.

originar un mal uso de la misma; ha de mostrarle el carácter aborrecible de ese abuso en base a principios morales y presentar ante sus ojos que tal proceder supone humillar en su persona la dignidad de todo el género humano. Éste es el último y más delicado capítulo de la educación. Muchos vicios serán puestos en práctica antes de que se llegue a tocar esa lección en las escuelas.

EN TORNO AL DESTINO FINAL DEL GÉNERO HUMANO

El destino final del género humano es la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad. El destino del hombre se cifra, por lo tanto, en conseguir su mayor perfección a través de su libertad. Dios no quiere únicamente que seamos felices, sino que debamos hacernos felices, lo cual constituye la verdadera moralidad. El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral; si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema. Cada cual se ha de esforzar individualmetne por adecuar su comportamiento a esta meta. Ahora bien, ¿en qué tramo del camino se halla el género humano? Si tomamos la parte más ilustrada del mundo comprobaremos que todos los Estados están alzados en armas los unos contra los otros. Esto acarrea ciertas consecuencias que obstaculizan el acercamiento por parte del hombre a ese fin universal de la perfección. De llevarse a cabo la propuesta del abad de Saint Pierre[410] sobre una federación cosmopolita, esto constituiría un notable avance del género humano, un verdadero hito en su camino hacia la perfección. Pues tal evento podría inaugurar [470-471] la época en que se propiciaría con denuedo aquella meta. Pero no cabe esperar nada semejante por parte de los príncipes, quienes gobiernan caprichosamente y a su antojo,

410. Quien suele ser citado junto a Rousseau, cf. *Idee* ..., Ak., VIII, 24 y *Zum ewigen Frieden*, Ak., VIII, 313; cf. asimismo Ak., XV, 591 n. y *Menschenkunde* (ed. de Fr. Ch. Starke), Leipzig, 1831, I, p. 176.

al no tener ascendiente alguno sobre ellos la idea del derecho. ¿Cómo se ha de propiciar entonces esa perfección y de qué lado cabe esperarla? No existe otro camino salvo el de la educación. Ésta ha de adecuarse a todos los fines de la naturaleza y de la sociedad, tanto civil como doméstica. Sin embargo, la educación que recibimos en casa y en la escuela resulta todavía muy deficiente, tanto en lo que concierne al cultivo del talento, de la disciplina y del adoctrinamiento, como en lo referente a la formación del carácter con arreglo a principios morales. Se piensa más en la destreza que en la intención de valerse bien de ellos. Mas, ¿cómo puede gobernarse un Estado de otra forma sin que sus dirigentes reciban una educación adecuada? Cuando la educación fuese encauzada a desarrollar correctamente los talentos, se configuraría el carácter moral, pues dichos talentos terminarían por ascender hasta los tronos y los príncipes serían educados por personas diestras a tal efecto. Hasta la fecha ningún príncipe ha contribuido jamás en algo a la perfección de la humanidad, a la felicidad interior o al valor del género humano, ocupándose únicamente del florecimiento de su Estado, que para él es lo más importante. Sin embargo, una educación apropiada acabaría con esa cortedad de miras, les sensibilizaría ante una fórmula contractual de carácter global.[411] Una vez sentadas estas bases, la idea se propagaría hasta calar en el juicio de todos y cada uno de los hombres. No es el monarca el único que ha de ser formado en esta idea, la cual ha de extenderse a todos los miembros del Estado, con objeto de que éste cobre solidez. ¿Cabe esperar tal cosa? Las instituciones educativas de Basedow[412] representan una pequeña y cálida esperanza en este sentido. Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios

411. Ésta es la misión pedagógica encomendada por Kant a su filosofía de la historia; cf. nuestro trabajo «La filosofía de la historia en Kant: una encrucijada de su pensamiento moral y político», en VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Ed. Natan, Valencia, 1987, pp. 6 y 7.

412. Cf. *Auffsätze, das Philanthropin betreffend*, Ak., II, 445 ss.; *Pädagogik*, Ak., IX, 451 y 569, así como Ak., X, 194-195. Sobre la incidencia de Johann Bernhard Basedow (1723-1790) sobre Kant, cf. nuestro estudio «El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia», introducción a nuestra edición de I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1987, pp. XXII ss.

sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Ésta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien sólo quepa esperarlo tras el transcurso de muchos siglos.

Finis
Königsberg, a 19 de abril de 1785

ÍNDICE

PHILOSOPHIA PRACTICA UNIVERSALIS

ETHICA